This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

32 ED.13 C.1
ng in die phil
Stanford University Libraries
6105 046 625 914

Einleitung
in die
Philosophie
von
Friedrich Paulsen

)2
'332
ed. 13

Einleitung

in die

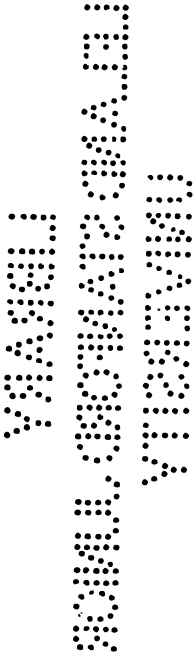
Philoſophie

von

Friedrich Paulſen
Profeſſor an der Univerſität Berlin

Dreizehnte Auflage

Stuttgart und Berlin 1904
J. G. Cotta'ſche Buchhandlung Nachfolger
G. m. b. H.



Das Wahre war ſchon längſt gefunden,
Hat edle Geiſterſchaft verbunden,
Das alte Wahre, faß es an.

Goethe.

Druck der Union Deutſche Verlagsgeſellſchaft in Stuttgart

102
P332
od. 13

Vorwort zur ersten Auflage.

Nicht eine neue Philosophie ist es, was hier dem Leser geboten wird, sondern eben das, was der Titel ankündigt: eine Einführung in die Philosophie. Was ich durch Vorlesungen, die ich unter dem gleichen Titel seit einer Reihe von Jahren gehalten habe, meinen Zuhörern zu leisten bemüht gewesen bin, das wünscht dieses Buch seinen Lesern zu bieten; es will sie anleiten, die letzten großen Probleme, die die Welt dem denkenden Menschengeist aufgibt, sich als Fragen vorzulegen, und die großen Gedanken, mit denen die geistigen Führer der Menschheit sich diese Fragen beantwortet haben, nachzudenken.

Eine solche Anleitung könnte die Form eines historischen Berichts haben. Sie kann aber auch die Form einer Diskussion dieser Fragen und Gedanken haben. Ich habe die letztere Form gewählt, oder vielmehr nicht gewählt, sie hat sich mir als die allein mögliche von selbst ergeben. Nur wer zu den philosophischen Problemen und ihren Lösungen selbständig Stellung genommen hat, kann sie anderen darlegen; und wieder, wie könnte er es tun, ohne seine Ansicht und sein Urteil in die Darstellung einfließen zu lassen? Ich will also nicht bloß die Probleme und die möglichen und in der Geschichte hervorgetretenen Lösungen vorlegen, sondern zugleich die Auflösung, die ich für die richtige halte, zur Anerkennung bei dem Leser zu bringen suchen. Und so wird er also doch eine Philosophie in diesen Blättern finden.

Um offen zu verfahren und ihm die Stellungnahme zu der im folgenden entwickelten Philosophie zu erleichtern, will ich sie gleich hier mit einigen Strichen kennzeichnen.

Die Anschauung, der nach meiner Ansicht die Entwicklung des philosophischen Denkens zustrebt, die Richtung, in der die Wahrheit liegt, bezeichne ich mit dem Namen des idealistischen Monismus.

83094

Die Gegensätze, wodurch diese Anschauung begrenzt und bestimmt wird, sind der supranaturalistische Dualismus und der atomistische Materialismus. Jener ist die aus der mittelalterlichen Scholastik überkommene, in der protestantischen Neuscholastik bis ins 18. Jahrhundert fortgepflanzte Schulphilosophie der Kirchenlehre; sie trennt Körper und Geist als zwei nur zufällig und zeitweise verbundene Substanzen, sie sucht Gott und Natur als zwei einander fremde Wirklichkeiten auseinanderzuhalten. Der atomistische Materialismus dagegen ist die Philosophie, in der die seit dem 17. Jahrhundert aufgekommene mechanistische Naturerklärung nicht bloß ihre eigenen letzten Voraussetzungen, sondern die letzten Gedanken über die Welt überhaupt sieht.

Man kann die ganze Geschichte der neueren Philosophie als den fortgesetzten Versuch, über diesen Gegensatz hinauszukommen, konstruieren. Der überkommene Supranaturalismus stellt Gott als ein extramundanes und anthropomorphes Einzelwesen der Welt gegenüber und läßt ihn, nachdem er sie erst in einem bestimmten Zeitpunkt aus nichts gemacht, dann noch gelegentlich auf sie einwirken. Dieser Anschauung wurde durch das Aufkommen der modernen Naturwissenschaft mehr und mehr der Boden unter den Füßen fortgezogen. Das Prinzip der Naturforschung ist die Naturgesetzmäßigkeit des Geschehens. Ein Gebiet nach dem anderen wurde diesem Prinzip unterworfen, und so setzte sich allmählich der Gedanke unwiderstehlich durch: alle Vorgänge in der Natur sind als Erfolg gesetzmäßig wirkender Kräfte zu betrachten. Diesem Gedanken gibt nun der Materialismus, in der Meinung, damit die letzte Konsequenz der wissenschaftlichen Erkenntnis der Dinge zu ziehen, die Form einer Metaphysik: die ganze Wirklichkeit ist nichts als ein System blind wirkender physischer Kräfte. Das alte supranaturalistische System wehrt sich hiergegen teils mit dem überkommenen Rüstzeug ontologisch-kosmologischer Spekulation, vor allem aber mit Verdächtigung und Verunglimpfung der materialistischen Philosophie und je nachdem auch der neuen Wissenschaften als gottloser, auch dem Staat und der Gesellschaft gefährlicher Neuerungen.

Die Philosophie nun sucht diesen Gegensatz innerlich zu überwinden; sie sucht überall, und man kann sagen, das ist das be-

wegende Moment in der ganzen Entwicklung der neueren Philosophie, die religiöse Weltanschauung und die wissenschaftliche Naturerklärung miteinander verträglich zu machen.

Nach der Ansicht vieler wird das heißen, die Quadratur des Zirkels suchen. — Vielleicht hat die Aufgabe hiermit eine gewisse Ähnlichkeit; wie hier nur Annäherungswerte zu erreichen sind, so geht auch dort die Sache vielleicht niemals rein auf. Auf jeden Fall aber muß man es als geschichtliche Tatsache anerkennen, daß das philosophische Denken der letzten drei Jahrhunderte auf dieses Ziel gerichtet war.

Sein Ausgangspunkt und seine Voraussetzung ist die moderne Naturwissenschaft und ihr Grundgedanke: die allgemeine Naturgesetzmäßigkeit des Geschehens. Was diesen Gedanken nicht anerkennt, liegt außerhalb dieser Entwicklungsreihe. Seine zweite Grundüberzeugung ist die: daß, was uns die Naturwissenschaften über die Wirklichkeit lehren, nicht alles ist, was von ihr zu sagen ist, daß die Wirklichkeit noch ein Anderes und Mehreres ist, als eine nach den Gesetzen der Mechanik bewegte Körperwelt. Auf sehr verschiedene Weise hat man dies Andere und Mehrere zu bestimmen oder auch seine Unbestimmbarkeit zu beweisen gesucht, aber anerkannt haben es im Grunde alle. Wer es nicht anerkennt, steht ebenfalls außerhalb der eigentlichen Entwicklungsreihe der neueren Philosophie.

Deutlich treten beide Züge in den beiden großen Richtungen hervor, in denen sich die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts bewegte. Die rationalistisch-metaphysische Entwicklungsreihe, deren Hauptvertreter Descartes, Spinoza und Leibniz sind, geht von der Anerkennung der Wahrheit der neuen physischen Weltansicht aus, um sie dann durch eine metaphysische Ansicht zu ergänzen. Die in England einheimische empiristisch-positivistische Entwicklungsreihe, durch Locke, Berkeley, Hume repräsentiert, geht von derselben Voraussetzung aus, wird aber durch erkenntnistheoretische Reflexion auf die Ansicht geführt, daß die physikalische Ansicht nicht die absolute Wirklichkeit, sondern eine zufällige Ansicht, eine Projektion der Wirklichkeit auf unsere Sinnlichkeit sei. In Kant begegnen und durchdringen sich die beiden Ansichten auf höchst eigentümliche Weise; vor allem aber datiert

von ihm die bedeutsame Wendung, die den Frieden zwischen der religiösen Weltansicht und der wissenschaftlichen Naturerklärung dadurch zu erreichen sucht, daß sie das religiöse Verhalten von der intellektuellen Funktion loslöst und auf die Willensseite gründet.

Eigentümlich gestaltet sich die Sache im neunzehnten Jahrhundert. Die Entwicklung des philosophischen Denkens zerfällt, wenigstens in Deutschland, in drei deutlich auseinandertretende Epochen. Das erste Drittel gehört der spekulativen Philosophie; sie ist der Versuch, die physische Weltansicht durch eine spekulativ-metaphysische Deutung auf ein Geistig-Logisches nicht bloß zu ergänzen, sondern völlig zu überwältigen. Im zweiten Drittel, wo die Philosophie, nach dem Fehlschlagen der spekulativen Unternehmung, gleichmäßig von innerer Mutlosigkeit und äußerer Mißachtung gedrückt ist, erhebt sich die physikalische Ansicht und setzt sich in einer materialistischen Metaphysik als absolute Wahrheit. Bis auf diesen Tag ist diese Ansicht in breiten Kreisen der Gebildeten, neuerdings auch unter den zum Nachdenken über ihre Lage erwachten Massen herrschend. Daneben ist aber im letzten Drittel des Jahrhunderts auch die Philosophie aus ihrer Lethargie zu neuem Leben erwacht und hat sich an die alte Aufgabe gemacht: die physikalische Ansicht nicht zu verdrängen oder zu überwältigen, sondern durch eine weitere und tiefere Ansicht der Wirklichkeit, durch eine Metaphysik zu ergänzen und zu vollenden. Fechner und Lotze mögen als Vertreter der älteren, Lange und Wundt einer jüngeren Generation genannt sein.

Versuche ich die philosophische Lage der Gegenwart, die in ihr hervortretenden Richtungslinien noch etwas genauer zu bezeichnen, so finde ich die folgenden.

Die Philosophie der Gegenwart ist:

1. phänomenalistisch-positivistisch; ihr erkenntnistheoretisches Bekenntnis lautet: es gibt keine absolute Erkenntnis der Wirklichkeit: am wenigsten haben wir eine solche in der Physik: die Körperwelt ist Erscheinungswelt. — Sie lehnt sich hiermit in Deutschland vor allem an Kant an.

2. Sie ist idealistisch-monistisch. Ihr metaphysisches Bekenntnis lautet: sofern eine Bestimmung des Wesens des Wirklichen an sich versucht werden kann, ist sie der Welt der inneren Erfahrung

zu entnehmen; in der geistig-geschichtlichen Welt entfaltet die Wirklichkeit für uns am verständlichsten oder vielmehr allein verständlich ihren eigentlichen Gehalt. Der letzte Gedanke, auf den wir, den Spuren der Tatsachen nachgehend, geführt werden, ist der: die Wirklichkeit, die in der Körperwelt unseren Sinnen sich als einheitliches Bewegungssystem darstellt, ist Erscheinung eines geistigen All-Lebens, das als Verwirklichung eines einheitlichen Sinnes, als Betätigung eines Ideen verwirklichenden Willens zu deuten ist, von welchem Willen uns in dem eigenen, vernünftigen, von Ideen angezogenen Willen eine Spur wenigstens gegeben ist. — Auch in diesem Stück hält die Philosophie der Gegenwart an der von Kant gepflanzten Weltanschauung fest, sich darin begegnend mit den tiefsten Gedanken aller spekulativen Philosophie seit Plato.

3. Sie wendet sich von der intellektualistischen zu einer voluntaristischen Auffassung. Zunächst in der Psychologie; hierin ist erstens der Einfluß Schopenhauers, zweitens das zunehmende Gewicht der neuen biologischen Betrachtung zu erkennen. Sodann aber dringt diese Auffassung auch in der Metaphysik und Weltanschauung vor. Gedanken und Ideen haben ihre Wurzel immer und überall in einem Willen. Auch hier ist Kant der Ausgangspunkt, mit der Gegenstellung seiner gesamten Denkweise gegen den einseitigen Intellektualismus des älteren Rationalismus, mit seiner Betonung des „Primats der praktischen Vernunft" in der Weltanschauung. Auch die protestantische Theologie ist unter diesen Einflüssen in dem Übergang vom Intellektualismus zum Voluntarismus begriffen.

4. Sie wendet sich einer evolutionistisch-teleologischen Betrachtungsweise zu. Die Wirkungen der neuen Kosmologie und Biologie strahlen, wie auf die Psychologie und Naturphilosophie, so auch auf die Metaphysik aus; hier kommt ihnen der idealistische Monismus entgegen. Sodann haben sie begonnen die praktische Philosophie zu durchdringen: Ethik und Soziologie, Rechts- und Staatslehre sind im Begriff, die alte logisch-formalistische Behandlung abzuschütteln und an ihre Stelle die voluntaristisch-teleologische Betrachtungsweise durchzuführen: der Zweck beherrscht das Leben, also wird auch die Wissenschaft vom Leben, sowohl des Einzelnen als der Gesamtheit, dieser Kategorie sich bedienen müssen.

5. In Zusammenhang steht dieses Moment endlich noch mit einem Zug, welcher der ganzen Philosophie des 19. Jahrhunderts im Gegensatz zu der voraufgegangenen Periode das Gepräge gibt: der Richtung auf die Geschichte. Die ältere Philosophie ruht auf mathematisch-naturwissenschaftlicher Betrachtung der Wirklichkeit; sie ist abstrakt-rationalistisch. Die spekulative Philosophie geht aus von der Konstruktion der geistig-geschichtlichen Welt; sie versucht dann auch die Natur gleichsam geschichtlich zu konstruieren, wenigstens in einem logisch-genetischen Schematismus. Die Naturwissenschaften sind diesem Zuge gefolgt und haben in der kosmischen und biologischen Entwicklungstheorie die Natur wirklich geschichtlich behandelt. Es ist augenscheinlich, wie sie hierdurch der alten Bemühung der Philosophie, die physische und die geistig-geschichtliche Welt in eine einheitliche Gesamtanschauung zusammenzubiegen, in die Hände arbeiten.

Das ist die Richtung, in der mir die Philosophie gegenwärtig sich zu bewegen scheint; auf jeden Fall ist es die Richtung, in der die hier vorgetragenen Gedanken sich bewegen. —

Aus der angedeuteten Stellung der Philosophie zwischen der religiösen Weltanschauung und der mechanischen Naturerklärung ergibt sich ihre schwierige Lage: die Rolle des Vermittlers geht, hier wie überall, leicht in einen Kampf mit zwei Fronten über. Auf der einen Seite ist sie den Angriffen der supranaturalistischen Theologie ausgesetzt; sie wird beschuldigt, die Autorität der kirchlich anerkannten und staatlich geschützten Lehre zu untergraben. Am Anfang der Neuzeit wurde noch regelmäßig die Staatsgewalt zur Unterdrückung philosophischer Irrlehren in Anspruch genommen, nicht selten mit Erfolg. Heutzutage ist, wenigstens auf protestantischem Gebiet, diese Praxis so gut wie aufgegeben; allerdings erst seit kurzem, und in manchen Kreisen fehlt es auch jetzt noch nicht an der Neigung, der Philosophie die Polizei auf den Hals zu hetzen. Wer hätte nicht noch in jüngster Zeit die Anklage gehört, die Sozialdemokratie sei nicht eine soziale und politische Partei, sondern eine Weltanschauung, ihr Dogma der Atheismus, und ihre eigentlichen Anpflanzer die ungläubigen Professoren; woraus man denn dem Staatsanwalt die Konsequenz zu ziehen überließ. Und der Katholizismus hält offiziell

auch heute noch die mittelalterliche Auffassung fest, daß es die Pflicht der geistlichen und weltlichen Obrigkeit sei, die Philosophie zu überwachen und je nachdem zu unterdrücken; der Unterschied ist nur, daß der weltliche Arm sich gegen die Ketzerei nicht mit der alten Willfährigkeit in Bewegung bringen läßt.

Auf der anderen Seite wird die Philosophie von den Vertretern einer rein physikalischen Weltansicht angefeindet. Die „Philosophieprofessoren", seit Schopenhauer die bestverleumdeten Menschen, werden als Priester zweiter Klasse verhöhnt, die angestellt seien, der Kirche im Kampf gegen die Wissenschaft zu sekundieren, als Leute, die dafür bezahlt würden, der Jugend durch allerlei dunkle und abstruse Erörterungen die Köpfe zu verwirren, um sie mit Mißtrauen gegen die Wissenschaft zu erfüllen und sie dem Autoritätsglauben in die Arme zu treiben.

Es ist nicht meine Absicht, die Philosophie gegen diese Vorwürfe zu verteidigen, oder zu untersuchen, ob und wie viel Wahrheit darin sein mag. Mir lag nur daran, ihre Ursache in der geschichtlich gegebenen Stellung der neueren Philosophie zu zeigen. Sie werden dauern, solange die Ursache dauert, d. h., solange der feindliche Gegensatz zwischen der Kirchenlehre und der Wissenschaft dauert. So lange wird die Kirche gegen eine Philosophie eifern, die die Konsequenzen der Wissenschaft gegen die überlieferte Lehre geltend macht, mehr als gegen die wissenschaftliche Einzelforschung, die der Natur der Sache nach nur an einen engen Kreis sich wendet, auch leicht dem Zusammenstoß mit der Kirchenlehre ausweichen kann. Und ebenso lange wird von der anderen Seite der Verdacht der inneren Unwahrheit gegen eine Philosophie sich wenden, die von Grenzen der menschlichen Erkenntnis und von dem Recht einer religiösen Weltanschauung neben der wissenschaftlichen Forschung redet. Und umso schwieriger wird ihre Lage, je mehr jener Gegensatz an Schärfe zunimmt. „Der Materialismus ist das notwendige Korrelat des Jesuitismus: das Wasser in diesen kommunizierenden Röhren stets gleich hoch;" dies Wort Paul de Lagardes wird man überall in der Geschichte bestätigt finden; es gilt von dem protestantischen Jesuitismus so gut als von dem katholischen. Jede Versteifung des Konfessionszwanges steigert die Erbitterung auf seiten der Opposition

und steigert auf beiden Seiten die Erbitterung gegen die Philosophie: die Kirche verfolgt in ihr die gefährlichere Vorkämpferin des Unglaubens, der Radikalismus sieht in ihr eine unzuverlässige oder treulose Bundesgenossin, die auch im jenseitigen Lager Beziehungen unterhält. Erst mit der Versöhnung der Wissenschaft und des Glaubens, worunter denn nicht ein System der Dogmatik zu verstehen ist, wird die Philosophie selber Frieden haben. Bis dahin wird es ihre Aufgabe bleiben, unbekümmert um die Geschosse von beiden Seiten auf ihrem Posten zwischen den beiden feindlichen Heerhaufen auszuhalten, ihr Schild ein gutes Gewissen, ihr Wahlspruch: keinem zu eigen, als allein der Wahrheit.

Zum Schluß noch ein Wort über die Behandlungsweise.

Ich habe mir überall zwei Aufgaben gestellt: 1. die philosophischen Probleme mit ihren möglichen Auflösungen zu entwickeln und zugleich die Lösung darzulegen und zu begründen, die mir als die richtige erscheint; 2. die geschichtliche Entwicklung des philosophischen Denkens an jedem Punkt wenigstens mit einigen Strichen anzudeuten. Daß beide Betrachtungen regelmäßig zu dem gleichen Ziel führen, geschieht wohl durch eine Art prästabilierter Harmonie; soweit ich sehe, hat bisher noch jeder Denker seine Gedanken einerseits als die durch die Tatsachen geforderte Lösung, anderseits auch als das Ziel der geschichtlichen Entwicklung selber empfunden und anderen einleuchtend zu machen gesucht. Natürlich, die Auswahl der geschichtlich bedeutsamen Punkte, wodurch die Richtungslinien der Entwicklung bestimmt werden, geschieht schließlich immer nach der Zusammenstimmung mit den eigenen Gedanken; wie nach dem alten Wort der Mensch das Maß der Dinge ist, so sind die eigenen Gedanken das Maß der fremden.

Auf einen Vorwurf bin ich gefaßt: daß ich die Verschiedenheiten der idealistischen Systembildungen zu sehr vernachlässige oder durch harmonisierende Darstellung unterdrücke. Ich habe diesem Vorwurf nicht ausweichen wollen. Es handelte sich hier nur darum, in großen Umrissen die Hauptzüge der Gedankenbildung geschichtlich nachzuweisen, dabei mußten die Unterschiede zurücktreten. Plato und Aristoteles, Spinoza und Leibniz, Hume und Kant, Fechner und Lotze sind gewiß sehr verschiedene Geister, und auch die Unterschiede ihrer

philosophischen Systeme sind groß; ihnen selbst erschienen sie so. Und doch kann es angemessen sein, einmal die Unterschiede zu übersehen und nur die großen gemeinsamen Züge hervortreten zu lassen. Im geographischen Unterricht legen wir dem Schüler zuerst Karten vor, die nur in großen Zügen die Umrisse der Länder und Meere, die Hauptgebirgssysteme und die großen Wasseradern zeigen. Spezialkarten mit massenhaftem Detail würden ihn nur verwirren. Mir kommt vor, daß es dem Schüler mit der Geschichte der Philosophie nicht selten ähnlich geht; wird sie ihm gleich mit den endlosen großen und kleinen Verschiedenheiten der Ansichten und Beweisführungen vorgelegt, so ist der Erfolg leicht ratlose Verwirrung und das Ende ein heilloser Skeptizismus: die Lehre der Geschichte der Philosophie sei, daß hier jeder wider den anderen sei und also das ganze Unternehmen ergebnislos auslaufe.

Dem gegenüber wünschen die hier gebotenen geschichtlichen Andeutungen die Überzeugung zu erwecken, daß die so viele Jahrhunderte alte Arbeit des philosophischen Nachdenkens nicht vergeblich gewesen ist, vielmehr zu einer in den großen Grundzügen einstimmigen Weltansicht führt, deren Bild sich immer schärfer herausarbeitet. Die Geschichte der Philosophie ist ebensogut als die Geschichte jeder anderen Wissenschaft der Weg zur Wahrheit. Freilich fehlt es auch hier nicht an Abwegen und Umwegen. —

Sollten Kenner sich herbeilassen, dies Buch zu lesen und dann urteilen, daß sie dabei ihre Rechnung nicht gefunden hätten, so wird mich das nicht allzusehr schmerzen; ich bin in meinem Leben noch niemand begegnet, der Kennern etwas recht gemacht hätte, zumal in Deutschland, das an Kennern auf allen Gebieten des Wissens so reich ist. Mich aber wollen sie nicht anklagen, daß ich sie getäuscht habe: eine Einleitung wird ja nicht für Kenner geschrieben.

Wenn das Buch allen Zuhörern in die Hände kommt, so bitte ich sie, es als einen Gruß des Verfassers und eine Erinnerung an einst gemeinsam verlebte Stunden zu betrachten. Gern gebe ich mich auch der Hoffnung hin, daß dem einen und anderen Leser meiner Ethik die hier vorgelegten Betrachtungen eine nicht unerwünschte Ergänzung mancher dort nur angedeuteten Gedankenreihen bieten.

Steglitz bei Berlin, 6. August 1892.

Vorwort zur dritten Auflage.

Die dritte Auflage ist ein unveränderter Abdruck der zweiten, die auch nur ganz geringfügige Änderungen gegen die erste aufwies.

Am Eingang der neuen Auflage kann ich nur wiederholen, was das Vorwort zur zweiten sagte: Es freut mich, daß in einer so aufgeregten und nach Aufregung, besonders nach aufregender Lektüre, verlangenden Zeit ein so wenig aufregendes Buch wie das vorliegende so viele Leser und Freunde gewonnen hat. Es scheint demnach unserer Zeit an Liebhabern des „alten Wahren" doch nicht so sehr zu fehlen, als jemand annehmen könnte, der nur nach dem Eindruck urteilte, den die Schaufenster unserer Buchhandlungen mit ihren kreuz und quer beschriebenen und in allen Farben schreienden Umschlägen machen.

Freilich ist nun auch die Zahl derer gewachsen, die sich als Kenner über das Buch zu Gericht gesetzt und es verworfen haben. Ich kann es nicht für meine Pflicht ansehen, den Leser hier mit den einzelnen bekannt zu machen. Im ganzen treten unter ihnen deutlich erkennbar zwei Gruppen hervor: auf der einen Seite die Anhänger der „wissenschaftlichen Philosophie", denen dies Buch zu wenig Strenge des Denkens und zu viel Nachgiebigkeit gegen rückständige Phantastereien zu enthalten scheint; auf der anderen Seite die Anhänger des Bekenntnisglaubens, die darin „trotz einiger christlicher Redensarten" im Grunde eine Philosophie des Unglaubens finden. Übereinkommen beide in dem Vorwurf der Unentschiedenheit und Halbheit: wäre der Verfasser ein klarer Kopf oder ein entschiedener Charakter, so würde er auf einer Seite, natürlich auf unserer stehen; so hinkt er auf beiden Seiten.

Es entspricht dies genau der Lage, wie sie in der Vorrede zur ersten Auflage bezeichnet ist; es ist der Kampf mit zwei Fronten, den die Philosophie nun schon seit dreihundert Jahren führt: die Ent-

ſchiedenen hüben und die Entſchiedenen drüben; die Philoſophie in der Mitte, von beiden angefeindet. Ich muß dabei an eine alte Anekdote denken. Zwei Ritter kamen über die Farbe eines Schildes in Streit, der eine ſagte, er iſt weiß, der andere, er iſt ſchwarz. Und von erbittertem Wortwechſel kam es bald zu blutigen Schlägen. Ein dritter, der vorüberging, und erfuhr, worum es ſich handle, bemerkte: aber ſeht ihr denn nicht, der Schild iſt ja auf der einen Seite weiß, auf der anderen ſchwarz. — Was, rief der eine der Kämpfenden, der Kerl kann wohl ſchwarz und weiß nicht unterſcheiden? Nein, ſchrie der andere, er traut ſich nicht ſchwarz ſchwarz und weiß weiß zu nennen, um es mit keinem zu verderben. Und ſo machten ſich beide zunächſt über den unberufenen Vermittler her.

Vorwort zur siebenten Auflage.

Für die neue Auflage ist der Text einer eingehenden Durchsicht unterzogen worden. An manchen Stellen habe ich an der Darstellung gebessert, hie und da auch einen Zusatz eingefügt, so daß auch eine kleine Vermehrung des Umfangs stattgefunden hat. Zu tiefer greifenden Veränderungen lagen weder innere noch äußere Gründe vor. Daß das Buch in der Gestalt, in der es vor acht Jahren zum ersten Male erschien, seinem Zweck, in das Studium der Philosophie einzuführen, nicht unangemessen ist, dafür wird der Beweis als erbracht gelten dürfen. Außer in Deutschland wird es auch im Westen und Osten, in englischer und russischer Übersetzung, als Lehr- und Lesebuch gebraucht.

Es verdankt seine Brauchbarkeit vor allem, meine ich, dem Bestreben, die großen Gedanken, die man als den Ertrag der Jahrtausende ansehen darf, zur Einheit zusammenzufassen. Ich bin, wie ich schon in der ersten Vorrede sagte, überzeugt, daß auch die Philosophie eine wirkliche Geschichte hat und nicht bloß die Erinnerung an fehlgeschlagene Unternehmungen mit sich schleppt. Keiner der großen Denker, seit den Tagen der großen griechischen Philosophen, hat ohne Erfolg gearbeitet, keiner ist unter ihnen, von dem ich nicht gelernt hätte. Auf dem Titelblatt von Bruckers Historia philosophiae, der ersten großen Bearbeitung des Gegenstandes, sieht man als Titelvignette einen Bären, der an seiner Tatze saugt, mit der Unterschrift: Ipse alimenta sibi. Das Wort hat auch heute seine Geltung. Sicher-

lich, die Philosophie muß, wie jede Wissenschaft, auch den Mut haben neue Wege zu suchen; sie wird dazu schon durch den beständigen Fortschritt aller Einzelwissenschaften genötigt. Aber nicht minder hat sie Ursache, das Erbe ihrer eigenen Vergangenheit in Ehren zu halten. Eine Macht im geistigen Leben wird sie erst dann wieder werden, wenn auch die Philosophen sich entschließen, auf den durch die Geschichte gelegten Grundlagen weiter zu bauen, anstatt darauf auszugehen durch unerhört neue Prinzipien zu überraschen und in den Darstellungen der Geschichte der Philosophie durch einen eigenen Standpunkt zu glänzen. Denn freilich, die Geschichtschreiber der Philosophie scheinen bisher mehr darauf aus zu sein, wie Sammler von Kuriositäten, ihre Sammlung durch jeden neuen verqueren Einfall zu bereichern, als das Wachstum der Wahrheit zu verfolgen. Oder ob es für die, „denen die Geschichte der Philosophie ihre Philosophie ist", überhaupt keine Wahrheit gibt?

Wenn die Philosophie einmal zu regelmäßigem Wachstum kommen wird, dann wird sie auch ihre Stellung im Universitätsunterricht zurückgewinnen. Sie ist ihr verloren gegangen in der Zeit, da nach der großen Kantischen Revolution die babylonische Sprachverwirrung hereinbrach und jeder Lehrer der Philosophie, um auf den Ruf eines Originalphilosophen gerechten Anspruch zu haben, vor allem und zuerst sich einen aparten Standpunkt suchte, um von ihm aus sich ein eigenes System zu entwerfen. Die Wirkung war die Geringschätzung der Philosophie als einer Sache ohne Dauer und Folge, und die weitere Wirkung der Mangel an philosophischer Bildung, wie er für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts charakteristisch ist. Das Fehlen „vernünftiger Gedanken" oder eines „vernünftigen Glaubens", womit einst Wolff und Kant die Bildung ihrer Zeit beherrscht haben, die Entblößtheit der Gebildeten von leitenden allgemeinen Ideen über Welt und Leben macht auf der einen Seite das erneute Vordringen alten Aberglaubens, auf der anderen Seite den siegreichen Einbruch jedes neu aufgeputzten Systems naturalistischen Un- und Mißglaubens möglich.

Vielleicht darf man es als ein erstes Zeichen einer besseren Zukunft begrüßen, daß die Philosophie wieder lebhafter als seit langer Zeit angefeindet wird. Haß und Feindschaft sind auch Zeugnisse dafür,

daß eine Sache lebt und wirkt. Und so werden wir uns darüber nicht grämen, vielmehr mit Goethe sprechen:

Ins Sichere willst du dich betten?
Ich liebe mir inneren Streit.
Denn wenn wir die Zweifel nicht hätten,
Wo wäre denn frohe Gewißheit?

Vorwort zur elften bis dreizehnten Auflage.

Rascher als jemals zuvor ist diesmal der Neudruck dieses Buches notwendig geworden. Es wird als ein Anzeichen des schnellen Wachstums des Interesses für Philosophie, für eine philosophisch begründete Weltanschauung gedeutet werden dürfen. Die so oft und jüngst noch wieder mit so großer Zuversicht totgesagte Metaphysik, tot, weil ihr Rätsel endlich von der Naturwissenschaft aufgelöst sei, sie lebt wirklich und regt sich allerorten. Die Physik wird es also dulden müssen, eine Metaphysik neben sich zu haben. Vielleicht daß sie sich entschließt mit ihr wieder gut Freund zu werden, wie sie es einst war. Wagt sich doch seit kurzem auch der lange verpönte Name der Naturphilosophie wieder ans Licht! Eine herrliche Aussicht, wenn die Wissenschaften, nach langer zentrifugaler Abirrung, im neuen Jahrhundert in die zentripetale Bahnrichtung wieder einlenkten.

Steglitz bei Berlin, im Dezember 1903.

Friedrich Paulsen.

Inhalt.

Einleitung. Wesen und Bedeutung der Philosophie. Seite

1. Das Verhältnis der Philosophie zur Religion und Mythologie . 3
2. Das Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften 15
3. Einteilung und Grundprobleme der Philosophie 45

Erstes Buch. Die Probleme der Metaphysik.

Erstes Kapitel. Das ontologische Problem.

1. Zur geschichtlichen Orientierung 55
2. Der Materialismus und seine Begründung 63
3. Über die praktischen Konsequenzen des Materialismus 70
4. Kritik des Materialismus. Parallelistische Theorie von dem Verhältnis des Physischen und Psychischen 81
5. Metaphysische Konsequenzen der parallelistischen Theorie. Allbeseelung 100
6. Intellektualistische und voluntaristische Psychologie. Das Unbewußte 127
7. Wesen der Seele: Aktualistische und substantialistische Auffassung. Ihr Sitz im Leibe 143

Zweites Kapitel. Das kosmologisch-theologische Problem.

1. Tatsachen und Hypothesen 163
2. Atomistische und teleologisch-theistische Naturerklärung 168
3. Kritik des teleologischen Beweises 176
4. Die Entwicklungstheorie 200
5. Die Entwicklung im Gebiet des geistig-geschichtlichen Lebens . . 213
6. Unzulänglichkeit einer atomistischen Metaphysik. Begriff der Wechselwirkung 227
7. Kausalität und Finalität 239
8. Pantheismus und Weltseele 255
9. Das Verhältnis des pantheistischen Gottesbegriffs zur Religion . 267
10. Geschichtliche Entwicklung der Gottes- und Weltvorstellung . . . 291
11. Das Verhältnis von Wissen und Glauben 339

Zweites Buch. Die Probleme der Erkenntnistheorie.

Einleitendes.

Erstes Kapitel. Das Problem des Wesens oder das Verhältnis der Erkenntnis zur Wirklichkeit. Seite

1. Die idealistische Gedankenreihe 370
2. Wiederherstellung der realistischen Auffassung für die Innenwelt . 378
3. Die Erkenntnis der Außenwelt 397

Zweites Kapitel. Das Problem des Ursprungs der Erkenntnis.

1. Der Rationalismus 407
2. Der Empirismus 413
3. Der formalistische Rationalismus Kants 419
4. Kritische Würdigung der Erkenntnistheorie Kants 428

Anhang. Die Probleme der Ethik 452

Namen- und Sachregister 462

Einleitung.

Wesen und Bedeutung der Philosophie.

Es gab eine Zeit, und sie liegt noch nicht so gar weit hinter uns, wo die Ansicht weit verbreitet war, Philosophie sei eine Sache, die sich überlebt habe; an ihre Stelle seien die positiven Wissenschaften getreten. Als eine Art Vorstufe der wissenschaftlichen Erkenntnis möge sie ihre Zeit und ihr Recht gehabt haben; jetzt dagegen seien jene Versuche, durch allgemeine Spekulationen zur Erkenntnis der Welt und der Dinge zu gelangen, überlebt und abgetan. Nur als ein unschädliches Spiel für unfruchtbare, zu eigentlich wissenschaftlicher Arbeit nicht angelegte Köpfe möge sie noch eine Weile ein harmloses Dasein fristen, keineswegs aber könne die Beschäftigung mit ihr allen, die auf wissenschaftliche Bildung Anspruch machen, als Pflicht zugemutet werden.

Es kann hier unerörtert bleiben, ob die Philosophie an dieser Mißachtung, der sie um die Mitte des 19. Jahrhunderts verfallen war, selbst einige Schuld hatte. Es ist a priori wahrscheinlich. Nirgends war die Geringschätzung härter als in Deutschland; sie trat hier in zeitlicher Folge auf die Herrschaft der spekulativen Philosophie ein; es liegt nahe, einen ursächlichen Zusammenhang zu vermuten und in der Verachtung aller Philosophie die Reaktion gegen die Selbstüberhebung zu erblicken, mit der die spekulative Philosophie und ihre Jünger die wissenschaftliche Forschung nicht minder als den gesunden Menschenverstand beleidigt hatten. Lange hatte sich der deutsche Leser durch harte Worte einschüchtern, durch trüben Tiefsinn imponieren und durch den Vorwurf der Seichtigkeit das, was er verstand, verdächtig machen lassen; endlich faßte er doch ein Herz und entschloß sich nun alles gering zu schätzen, was an jene peinlichen Erinnerungen rührte. Hätte Hegel Kants Alter erreicht, so hätte er selber noch den Rückschlag erlebt. Statt seiner litten nun andere, wie Fechner und Lotze, unter der Gleichgültigkeit, die sie nicht verschuldet und nicht verdient hatten.

Inzwischen ist eine neue Zeit herbeigekommen. Ist auch die Verachtung der Philosophie noch nicht ausgestorben, so darf man doch sagen, sie ist für das letzte Drittel des Jahrhunderts nicht mehr charakteristisch, wie sie es für das zweite war. Die Philosophie hat begonnen von der öffentlichen Geringschätzung sich zu erholen; sie gewinnt wieder die Teilnahme größerer Kreise; im besonderen ist auch ihr Verhältnis zur wissenschaftlichen Forschung wieder ein freundlicheres geworden.

Es kehrt damit der natürliche Zustand zurück. Denn in Wahrheit ist Philosophie so wenig eine Sache, die sich überlebt hat, oder die bloß einige leere und abstruse Köpfe angeht, daß sie vielmehr eine Angelegenheit aller Zeiten und aller Menschen ist. Ja, man kann sagen, Philosophie ist nicht eine Sache, die man haben oder auch nicht haben kann, auf gewisse Weise hat jeder Mensch, der sich über die Dumpfheit tierischen Dahinlebens erhebt, eine Philosophie. Es fragt sich bloß, was für eine, ob eine aus einigen zufälligen Wissensfragmenten und Gedankensplittern zusammengezimmerte, oder eine durchdachte und auf allseitiger Betrachtung der Wirklichkeit beruhende.

Was das intellektuelle Leben des Menschen von dem der Tiere unterscheidet, das ist die Fähigkeit zu theoretischer Betrachtung und die Richtung auf das Ganze. Das Tier sieht und hört, hat auch wohl Vorstellungen und Erinnerungen, aber es verweilt nicht dabei; sie kommen und gehen vereinzelt, wie es der Naturlauf fügt, sie haben ihre Bedeutung nur als Motive für den Willen. Im Menschen reißt sich die intellektuelle Tätigkeit vom Dienst des Bedürfnisses los; das theoretische Interesse erwacht; er sammelt und betrachtet die Elemente, welche die Wahrnehmung bietet, und kommt nicht zur Ruhe, bis er sie zu einer einheitlichen Gesamtanschauung der Dinge verknüpft und ergänzt hat. Die Technik läßt sich am Einzelwissen genügen; das theoretische Interesse ist auf das Ganze gerichtet. So entsteht Philosophie. Sie ist im allgemeinsten Sinne des Wortes nichts anderes, als der stets wiederholte Versuch, *ein Ganzes von Vorstellungen und Gedanken über Gestalt und Zusammenhang, über Sinn und Bedeutung aller Dinge zu gewinnen.*

Es ist offenbar, daß in diesem Sinne jedes Volk und jeder Mensch, wenigstens jeder normal entwickelte Mensch, Philosophie hat. Auch der einfache Mann aus dem Volke hat eine Philosophie; sein

Katechismus mag ihm die Grundzüge dazu geliefert haben; er weiß eine Antwort auf die Frage nach Ursprung und Bestimmung der Welt und des Menschenlebens. In diesem Sinne haben auch die Naturvölker eine Philosophie; auch der Indianer und Neuseeländer hatte sich eine Vorstellung von dem Weltganzen und seinem räumlichen Aufbau gemacht, er wußte eine Antwort auf die Frage nach dem Woher und Wohin der Dinge und sah zwischen den kosmischen Begebenheiten und dem menschlichen Leben einen sinnvollen Zusammenhang.

In diesem Sinne ist also Philosophie eine allgemein menschliche Funktion. So weit es geistiges Leben gibt, so weit gibt es auch Philosophie.

1. Das Verhältnis der Philosophie zur Religion und Mythologie.

Der übliche Sprachgebrauch faßt nun freilich den Begriff der Philosophie enger. Wir pflegen nicht mehr, wie es früherem Sprachgebrauch allerdings geläufig war, von einer Geschichte der Philosophie vor der Sintflut zu reden; auch nennen wir den Inhalt des Katechismus oder die Vorstellungen der Naturvölker vom Weltganzen nicht Philosophie, sondern unterscheiden sie von dieser als Mythologie oder Religion. Natürlich ist es nicht meine Absicht, diese Unterscheidung aufzuheben oder zu verwischen; vielmehr will ich versuchen, sie zu definieren und dadurch auch das Wesen der Philosophie näher zu bestimmen.

In zwei Stücke läßt sich der Unterschied fassen, es ist ein Unterschied des Subjekts und der Funktion. Was den ersten Unterschied anlangt, so ist Subjekt oder Träger der mythologischen Weltvorstellung der Gesamtgeist, der Philosophie der Einzelgeist. Wo wir immer von Philosophie reden, da ist sie das Erzeugnis individueller Geistesarbeit; es gibt keine Philosophie ohne einen Philosophen; darum wird sie nach seinem Namen genannt, Platonische, Spinozistische, Kantische Philosophie. Mythologie dagegen geht, wie Sage und Sprache, nicht aus bewußter Arbeit eines einzelnen hervor, sondern ist ein Erzeugnis des Gesamtgeistes. Wie es keinen Erfinder der Sprache gibt, so auch nicht der ursprünglichen mythisch-religiösen Weltanschauung, die übrigens in ihrem Ursprung mit Sprache und Dichtung aufs engste zusammenhängt. Von einem Stifter der ägyptischen oder der griechischen Religion redet in unserem Jahrhundert niemand

mehr. Die christliche oder die mohammedanische Religion hat einen Stifter; aber hier handelt es sich nicht um die ursprüngliche Hervorbringung einer vorher nicht vorhandenen Vorstellungswelt, sondern nur um eine Umbildung, die übrigens weniger auf die theoretische, als auf die praktische Seite geht.

Der Verschiedenheit des Subjekts entspricht die Verschiedenheit der Funktion. Philosophie wird durch die Arbeit des forschenden und denkenden Verstandes hervorgebracht; die mythisch-religiöse Weltanschauung ist ein Erzeugnis der dichterischen Phantasie, welche die gegebenen Anschauungen kombiniert, ergänzt und aus der Beziehung zu einer von ihr geschaffenen transzendenten Welt deutet. Alle Ereignisse am Himmel und auf der Erde werden, wenn auch nicht in systematischer Durchführung, so doch gelegentlich als Willensbetätigungen jenseitiger Mächte aufgefaßt, die zu dem Ich in freundlicher oder feindlicher Beziehung stehen, Förderung oder Hemmung seiner Zwecke verheißen. Alle Erklärung der Dinge hat die Form der Deutung des Warum und Wozu.

Die Philosophie dagegen beginnt mit der verstandesmäßigen Auffassung, die dadurch charakterisiert ist, daß sie die Dinge nimmt, wie sie sind. In erster Linie auf die Frage nach dem Was und Wie, statt der Frage nach dem Wozu gerichtet, sucht sie zunächst die Erscheinungen als solche und ihre Beziehungen in Raum und Zeit festzustellen. Auf diesem Wege gelangt sie zur Erkenntnis gesetzmäßiger Zusammenhänge und mit ihrer Hilfe versucht sie dann mit fortschreitender Vollkommenheit die Konstruktion der Dinge im großen. Das ist das wissenschaftliche Verfahren. Philosophie ist ursprünglich gar nichts anderes als wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit, im Unterschied oder im Gegensatz zur mythisch-religiösen Weltvorstellung.

Damit ist gegeben, daß die Form, in der Philosophie und mythisch-religiöse Weltvorstellung dem einzelnen innewohnen, verschieden ist: an der Philosophie hat das Individuum durch Denken, an Mythologie und Religion durch Glauben teil. Eine geglaubte Philosophie ist ein innerer Widerspruch, nicht minder eine erdachte Religion. Das gilt auch von den höchsten Religionsformen, der einzelne hat an ihnen teil nicht als denkendes und forschendes Individuum, sondern als Glied eines Volkes, eines geschichtlichen Lebenskreises; sie ist in ihm wesentlich als etwas, das er empfangen hat; wogegen ihm Philosophie,

auch wenn ihr Gedankengehalt nicht zuerst von ihm hervorgebracht worden ist, als etwas von ihm Erarbeitetes erscheint, das er wohl auch durch eigenes Denken hätte ursprünglich hervorbringen können. —

Aus dem angedeuteten inneren Verhältnis der Philosophie und Religion fällt Licht auf die in der Geschichte des geistigen Lebens so bemerkenswert hervortretende Tatsache, daß zwischen ihnen vielfach ein feindlicher Gegensatz herrscht. In ihren beiden großen Entwicklungen, im Altertum und in der Neuzeit, steht die abendländische Philosophie meist in einem gespannten Verhältnis zur überlieferten religiösen Weltanschauung, das nicht selten in offene Feindseligkeit ausbricht. In der Geschichte der griechischen Philosophie ist das bekannteste Beispiel feindlichen Zusammenstoßes die Verurteilung und Hinrichtung des Sokrates als Verächters der Götter und Verderbers der Jugend. Doch steht der Fall nicht ganz vereinzelt da. Und in der Neuzeit weist die Geschichte der Philosophie kaum ein Blatt auf, das nicht von Kämpfen, inneren und äußeren, erzählte. Die Vorkämpfer und Bahnbrecher der neuen Gedanken sind alle von offiziellen und freiwilligen Hütern der überlieferten Lehre bekämpft und verfolgt worden, wie sie denn auch ihrerseits als Gegner des herrschenden Systems sich fühlten. Ich erinnere nur an Bruno und Galilei, an Descartes und Spinoza, an Hobbes und Locke, an Voltaire und Rousseau, an Leibniz und Wolff, an Kant und Fichte: sie alle sind als Feinde behandelt worden, sei es indem man sie in Person verfolgte und bestrafte, oder ihre Schriften verbot und durch den Henker verbrennen ließ, oder wenigstens ihrer Lehrtätigkeit mit Verboten und Verdächtigungen nach oben und nach unten entgegentrat. Der Kampf ist auch gegenwärtig noch nicht erloschen, wenngleich die alten Mittel meist außer Gebrauch gekommen sind. Auch heute noch wird eine neue Philosophie nicht bloß auf ihre Wahrheit, sondern ebenso auf ihre Verträglichkeit mit der geltenden Lehre geprüft und, wenn sie in dieser Prüfung nicht besteht, als schlecht und verderblich verworfen.

Die Ursache des feindseligen Verhältnisses liegt offenbar in der nahen Verwandtschaft. Es ist der Kampf feindlicher Brüder oder also Schwestern. Die ältere verlangt Anerkennung ihrer Autorität, die jüngere strebt sich dieser zu entziehen, sie will nicht mehr als ancilla theologiae dienen, sondern frei und selbständig ihr Werk treiben.

Es ist zuletzt der Kampf des Individuums um seine Freiheit gegen den Gesamtgeist. Überall findet die Philosophie bei ihrem Entstehen die ältere, aus dem Kollektivdenken entsprungene Form der Weltanschauung vor. Der Gesamtgeist ist älter als der individuelle; auf primitiver Entwicklungsstufe ist die Gattung alles, das Individuum bloßes Exemplar der Gattung; wie im Handeln und Urteilen durch die Sitten, so ist es im Denken durch die religiösen Vorstellungen und Gedanken der Gesamtheit gebunden; die Möglichkeit besonderer Gedanken liegt ihm völlig fern. Allmählich aber findet mit der aufsteigenden Entwicklung Differenzierung und Individualisierung statt. Es kommt der Mut, etwas Besonderes zu sein, und damit auch der Mut, besondere Gedanken zu haben. Die Verwunderung ist nach Aristoteles, der Zweifel nach Descartes der Anfang der Philosophie. Beides ist eins, das Aufwachen nämlich des individuellen Denkens, das bisher durch die allgemeinen Gedanken beschwichtigt oder im Schlaf gehalten worden war. Gegen den Zweifel oder die Verwunderung und ihren Versuch, sich neue und besondere Gedanken über die Welt und die Dinge zu machen, erhebt sich nun das alte allgemeine Denken als gegen eine seltsame und unerhörte Anmaßung: warum willst du dir nicht an den anerkannten und von den Vorfahren überlieferten Gedanken genügen lassen? Das ist frevelhafte Überhebung, die zu unterdrücken Recht und Pflicht ist, um so mehr als die Überschreitung der allgemeinen Gedanken doch nur der Überschreitung der Sitte den Weg ebnen oder ihr zur Beschönigung dienen soll.

In der alten Welt fehlte es den Bestrebungen, sich der Philosophie zu erwehren, an Zusammenhang und Konsequenz; weder war die mythisch-religiöse Weltanschauung innerlich zu einem einheitlichen System durchgebildet, noch hatte sie eine äußere Organisation, die sie wehrhaft und widerstandsfähig gemacht hätte. Daher die Philosophie hier bald volle Freiheit erreichte. Anders lag die Sache in der Neuzeit. Die christliche Religion hat, schon im Altertum und dann wieder im Mittelalter, so viel Philosophie in sich aufgenommen, daß sie selbst ein allumfassendes Lehrsystem bildet, das keinen Raum für freie Gedankenbildung läßt. In der Kirche mit ihrem Verwaltungssystem und ihrem Unterrichtswesen hat sie die äußere Organisation, wodurch sie befähigt ist, allgegenwärtig Abweichungen in der Lehre

sogleich zu bemerken und ihr mit gesammelter Autorität entgegenzutreten. Darum ist hier der Kampf so viel heißer und länger gewesen. Er ist auch keineswegs schon beendet, wenngleich in unserer Zeit die Forderung der Unterwerfung der Philosophie unter das kirchliche Lehrsystem kaum mehr prinzipiell gestellt wird, wenigstens nicht auf protestantischem Boden. Eine Neigung dazu regt sich freilich auch hier noch hin und wieder, und wenn es einmal gelingen sollte, die theologischen Fakultäten unter die kirchliche Autorität zurückzubringen, dann würde voraussichtlich der Versuch nicht lange auf sich warten lassen, auch die Philosophie wieder unter Kontrolle zu stellen. Einstweilen ist dazu allerdings geringe Aussicht.

Wie wird dieser Kampf ausgehen? Wird er ewig dauern? Wird er zu friedlichem Ausgleich führen? Oder wird er mit dem definitiven Unterliegen oder dem Untergang einer der Gegnerinnen enden?

In weiten Kreisen ist heutzutage die letztere Ansicht die herrschende. Die Religion, so glaubt man, ist im Aussterben begriffen; Wissenschaft und Philosophie haben ihr die Wurzeln abgegraben, das Ende wird die Alleinherrschaft der Wissenschaft sein.

Ich vermag mich dieser Ansicht nicht durchaus anzuschließen. In einem bestimmten Sinne wird sie recht haben; die alte mythische Auffassung der Natur ist ohne Zweifel im Zurückweichen begriffen. Der Glaube an Götter und Dämonen, die als Einzelwesen irgendwo Existenz haben und durch gelegentliche Eingriffe den kausalen Zusammenhang des Naturlaufs unterbrechen, ist im Aussterben begriffen und wird nicht wieder lebendig werden, es sei denn, daß Wissenschaft und Philosophie im Abendland wieder erlöschen. Auch macht es hier keinen wesentlichen Unterschied, ob man viele derartige Wesen oder nur ein einziges annimmt.

Dagegen glaube ich nicht, daß damit zugleich die Religion aussterben wird. Ich glaube nicht, daß die Menschheit jemals ihr inneres Verhältnis zur Wirklichkeit auf das wissenschaftliche Erkennen einschränken wird. Wäre der Mensch ein rein intellektuelles Wesen, dann möchte er sich an den Bruchstücken von Erkenntnis genügen lassen, welche die wissenschaftliche Forschung nach und nach zusammenträgt. Aber er ist nicht bloßer Verstand, er ist auch und vor allem ein wollendes und fühlendes Wesen. Und in dieser Seite seines Wesens hat die Religion ihre tiefsten Wurzeln. Gefühle der Demut,

der Ehrfurcht, der Sehnsucht nach dem Vollkommenen, mit der sein Herz in der Anschauung der Natur und der Geschichte erfüllt wird, bestimmen sein inneres Verhältnis zur Wirklichkeit unmittelbarer und tiefer, als es die Begriffe und Formeln der Wissenschaft vermögen. Aus ihnen erwächst die Zuversicht, daß die Welt nicht ein sinnloses Spiel blinder Kräfte, sondern die Offenbarung eines Guten und Großen sei, das er freudig als ein seinem eigenen innersten Wesen Verwandtes anerkennen dürfe. Denn das ist doch das eigentliche Wesen jedes religiösen Glaubens, die Zuversicht, daß in dem, was ich als das Höchste und Beste liebe und verehre, das eigentliche Wesen der Wirklichkeit sich mir offenbart, die Gewißheit, daß das Gute und Vollkommene, worauf das tiefste Sehnen meines Willens gerichtet ist, Grund und Ziel aller Dinge ist.

Diese Gewißheit kommt nicht aus der Wissenschaft, darum kann Wissenschaft sie auch nicht aufheben. Sie hat ihre Wurzeln nicht im Verstand, sondern im Willen. Der Verstand urteilt überhaupt nicht durch die Prädikate gut und schlecht, wertvoll und unwert, er unterscheidet wirklich und unwirklich, wahr und falsch. Er ist ein gegen Wert und Unwert gleichgültiger Registrierapparat des Wirklichen. Der Mensch aber ist mehr als ein Registrierapparat des Wirklichen, darum hat er nicht bloß Wissenschaft, sondern auch Dichtung und Kunst, Glaube und Religion. Einen Punkt wenigstens gibt es, wo jeder über das bloße Wissen, das Registrieren von Tatsachen, hinausgeht; das ist sein eigenes Leben und seine Zukunft: er legt einen Sinn in sein Leben und gibt ihm die Richtung auf etwas, was noch nicht ist, aber sein wird, durch seinen Willen sein wird. So entspringt ihm neben dem Wissen ein Glaube; er glaubt an die Verwirklichung dieses seines Lebenszieles, wenn anders es ihm Ernst darum ist. Da aber sein Lebensziel nicht ein isoliertes ist, sondern in dem geschichtlichen Leben seines Volkes, zuletzt der Menschheit beschlossen ist, so glaubt er auch an die Zukunft seines Volkes, an die siegreiche Zukunft des Wahren und Rechten und Guten in der Menschheit. Wer immer sein Leben an eine Sache setzt, glaubt an seine Sache, und dieser Glaube, sein Bekenntnis mag im übrigen sein, welches es will, hat immer etwas von der Form einer Religion.

Setzt so der Glaube zunächst innerhalb der Geschichte zwischen

dem Wirklichen und Wertvollen einen inneren Zusammenhang, sieht er in ihr etwas wie eine den Dingen selbst innewohnende Vernunft oder Gerechtigkeit für das Rechte und Gute Partei nehmen und es siegreich gegen alle widerstrebenden Mächte hinausführen, so führt von hier aus ein natürlicher Fortschritt weiter. Das menschlich-geschichtliche Leben ist wieder nicht ein isoliertes, es ist in den allgemeinen Naturlauf so eingebettet, daß es auf keine Weise davon gelöst werden kann. Gilt nun dort das Gesetz, daß die Wahrheit gegen die Lüge, das Recht gegen das Unrecht, das Gute gegen das Böse trotz dem entgegenstehenden Schein im Grunde und auf die Dauer das Starke und Siegreiche ist, wie sollte es nicht zulässig sein, dies Verhältnis allgemein zu setzen und an eine die ganze Wirklichkeit umfassende Macht des Guten zu glauben? Am wenigsten, scheint es, sollten dem diejenigen widersprechen, die so entschieden die Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs und die Eingeschlossenheit der Geschichte in den allgemeinen Naturlauf behaupten. Wer an einen stetigen Fortschritt, an einen sich verwirklichenden Sinn in der Geschichte glaubt, und zugleich das Menschheitsleben als einen Ausschnitt aus dem allgemeinen Naturleben faßt, der hat darin die Voraussetzungen, die ihn, wenn er nicht von dem einen oder dem anderen abfallen will, zum Glauben an einen Sinn in den Dingen überhaupt führen müssen, zum Glauben, nicht zum Wissen und Beweisen, denn schon der Sinn in der Geschichte, ja der Sinn im eigenen Leben ist nicht Sache des Wissens und Beweisens.

Was hindert hieran? Sind es die schlechten Beweise, die die gute Sache so verdächtig gemacht haben, daß man es jetzt dem Verstande, der die Beweise verwirft, schuldig zu sein glaubt, auch die Sache wegzuwerfen? — Wobei denn das Wunderliche herauskäme, daß nach dieser Ansicht die eigentliche, letzte Leistung und Aufgabe der Wissenschaft in der Welt darin bestünde, zu zeigen, daß der Glaube an Sinn und Vernunft in den Dingen Unsinn und Aberglaube sei.

In dieser Richtung liegt die Möglichkeit des *Friedens zwischen Wissen und Glauben*, zwischen Philosophie und Religion, die Möglichkeit eines wirklichen und dauernden Friedens, nicht eines faulen Kompromisses, wie er wohl auf Kosten der Wahrheit geschlossen wird, auch nicht eines gleichgültigen oder geringschätzigen Sich-aus-dem-Weg-gehens, sondern eines Friedens, der auf freier

gegenseitiger Anerkennung beruht. Der erste Schritt dazu ist reinliche Auseinandersetzung der Aufgaben. Vor allem muß die Religion aufhören, alter Übung folgend, in das Geschäft der Wissenschaft sich einzumischen. Sie muß der Untersuchung der natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit volle Freiheit einräumen, sie darf ihr weder Grenzen ziehen, noch die Resultate vorschreiben wollen; das hieße der Wissenschaft ans Leben greifen. Und sie mag es tun ohne Sorge, daß sie damit sich selber aufgebe. Die Wissenschaft wird nie das Gemüt des Menschen ganz erfüllen, so wenig als sie jemals die Wirklichkeit bis auf den Grund erschöpfen wird. Das wird sie desto leichter erkennen, je sicherer sie vor Übergriffen in ihr eigenes Gebiet ist, und dann wird sie zugleich anerkennen, daß sie die Religion nicht ersetzen kann, daß neben ihrer Aufgabe für eine andere Raum ist, die sie nicht lösen kann. Neben der Frage nach dem Was und Wie erhebt der Mensch unvermeidlich die Frage nach dem Wozu. Hierauf hat zwar auch die Philosophie stets versucht eine Antwort zu geben. Auf das Ganze des Lebens blickend, versucht sie sein Ziel oder das höchste Gut zu bestimmen, und auf das Ganze der Dinge blickend, versucht sie es in seiner Beziehung zum höchsten Gut zu fassen. Aber mehr und mehr hat sie sich überzeugt, daß dies Unternehmen mit den Mitteln des wissenschaftlichen Erkennens nicht durchführbar ist, daß, mit Goethe zu reden, die Existenz, durch die menschliche Vernunft dividiert, nicht ohne Rest aufgeht. So bleibt der Religion die Aufgabe, den Sinn der Dinge, nicht mit Begriffen für den Verstand, aber mit heiligen Sinnbildern für das Gemüt zu deuten.

Das geschichtliche Verhältnis von Wissenschaft, Philosophie und Religion kann man nun so aussprechen. Ursprünglich sind alle drei eins. Kausale Erklärung, theoretische Konstruktion und ideelle Deutung der Wirklichkeit fallen in der religiösen Mythologie zusammen: die Sinnbilder des Vollkommenen dienen zugleich als Erklärungsprinzipien der Natur. Noch in der scholastischen Theologie und Philosophie sind beide Elemente ungetrennt; Gott das höchste Gut und zugleich die erste Ursache, die alle Wissenschaften als Erklärungsprinzip verwenden, Astronomie und Biologie nicht minder als die Geschichte. Die fortschreitende Differenzierung, welche die Entwicklung des geschichtlichen wie des organischen Lebens überall beherrscht, hat

auch hier zur Spaltung geführt. Die Wissenschaft hat sich von der Religion gelöst und verfolgt ihr Ziel, die Beschreibung und kausale Erklärung des Wirklichen, unbekümmert um die Möglichkeit der ideellen Deutung. Die Religion bietet dem Glauben ihre Deutung, unbekümmert um die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Konstruktion; die Dogmenbildung, die etwas wie eine begriffliche Konstruktion des Glaubens sein wollte, hat aufgehört. Zwischen beiden nimmt eine Mittelstellung ein die Philosophie. Ausgehend vom Wissen, sucht sie als Universalwissenschaft die Frage nach dem Wesen und der Gestalt der Wirklichkeit zu beantworten. Stößt sie schon hier an die Grenzen des menschlichen Erkennens, so wird sie noch entscheidender seiner Unzulänglichkeit inne bei der Frage nach der Bedeutung oder dem Sinn aller Dinge; sie erkennt die Unmöglichkeit, aus einem vorausgesetzten Sinn die Form, oder umgekehrt aus der Gestalt der Wirklichkeit ihren einheitlichen Sinn abzuleiten: die Welt ist ein Mysterium, dessen geheimen Sinn dem Herzen zu offenbaren sie der Verwalterin der Mysterien, der Religion, überläßt.

Die Anerkennung dieser Differenzierung ist die Bedingung des Friedens. Wer daran arbeitet, sie rückgängig zu machen, wer die Wissenschaft wieder dem Dogma unterwerfen, oder wer den Glauben in Wissen auflösen will, der verliert seine Mühe und hindert an seinem Teil ein gedeihliches Verhältnis.

Ob der Friede vor der Tür steht? Die Zeichen scheinen günstig. Die Philosophie hat längst die Hand zum Frieden geboten. Es ist der eigentliche Angelpunkt der Philosophie Kants: Wissen und Glauben zwei Funktionen, die, beide im Wesen des Menschen angelegt, nebeneinander Raum haben. Beiden ihr Recht zu verschaffen, dem Wissen gegen den Skeptizismus Humes, dem Glauben gegen die dogmatische Negation im Materialismus, das ist die Summe seines Unternehmens. Um dem Glauben Raum zu schaffen, ist es aber auch notwendig, den positiven Dogmatismus der Wolffischen Philosophie wegzuschaffen: mit dem positiven Dogmatismus steht und fällt der negative. Das meint Kant, wenn er sagt: „Ich mußte das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu machen." Dieses Wissen ist nicht das Wissen der Wissenschaft, sondern das vorgebliche Wissen der transzendenten Schulphilosophie und Schultheologie, deren orthodoxe

Form jene ketzerischen Formen notwendig hervorbringt, namentlich dann, wenn sie durch die Staatsgewalt geschützt wird. Darum hält Kant es der Fürsorge der Regierung für die Wissenschaften und die Menschen für weit gemäßer, „die Freiheit einer solchen Kritik zu begünstigen, wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen festen Fuß gebracht werden können, als den lächerlichen Despotismus der Schulen zu unterstützen, welche über öffentliche Gefahr ein lautes Geschrei erheben, wenn man ihre Spinnweben zerreißt, von denen doch das Publikum niemals Notiz genommen hat und deren Verlust es also auch niemals fühlen kann" (Vorrede zur 2. Aufl. der Kritik der r. Vern.). Nach dem vorübergehenden Rückfall in den Intellektualismus, der durch die Herrschaft der Hegelschen Philosophie bezeichnet ist, übt die Kantische Philosophie gegenwärtig wieder den breitesten Einfluß; sie hat auf der einen Seite der spekulativen Philosophie, auf der anderen dem dogmatischen Materialismus, die beide, wenn auch in verschiedener Absicht und Richtung, den Glauben durch das Wissen aufzuheben und überflüssig zu machen vorhatten, ein Ende gemacht, und es sind nicht bloß Philosophen, sondern auch Physiker und Physiologen, die heutzutage an die Kantische Philosophie sich anlehnen. Wenn nun auch verschiedene verschiedenes daraus sich aneignen, und wenn für manche die Berufung auf die Erkenntnistheorie Kants im Grunde nichts anderes ist, als eine sehr weitläufige Entschuldigung darüber, daß sie überhaupt keine positiven Gedanken über Gott und die Welt haben, so darf doch angenommen werden, daß die neuerliche Ausbreitung dieses Gedankenkreises im ganzen aus der Neigung hervorgeht, auf dieser Grundlage zum Frieden der Wissenschaft mit der Religion zu gelangen.

Eine Parallele zur Ausbreitung der Philosophie Kants in Deutschland bildet die Ausbreitung des Positivismus in Frankreich und England. So entschieden diese Richtung die Bevormundung der Wissenschaft durch die Kirche ablehnt, ebenso entschieden erkennt sie anderseits an, daß das Wissen, im Gebiet des Relativen einheimisch, nicht bis auf den tiefsten Grund der Dinge reicht, und daß Ausdrücke für eine andere Seite unseres Innenlebens, für ein gefühlsmäßiges Verhältnis zur Wirklichkeit, wie es von jeher die Religion bot, zu finden ein Bedürfnis bleibt. Comte und Renan, Mill und Spencer kommen hierin überein.

Auf der anderen Seite ist eine seit kurzem in der protestantischen Theologie so bedeutsam hervortretende Bewegung als hoffnungsvolles Anzeichen zu begrüßen, ich meine die Bewegung, welche darauf abzielt, dem Dogma eine neue Stellung und Bedeutung im kirchlichen Leben zu geben. Gegenüber der Anschauung, die in dem Dogma den Ausdruck theoretischer Wahrheiten sah, denen durch exegetisch-historische Beweisführung, oder durch ontologisch-kosmologische Argumente ein wissenschaftlicher Unterbau, oder durch Spekulation eine begriffliche Auslegung gegeben werden könne und müsse, will die neue Richtung ihm die Bedeutung einer Formel geben, die nicht sowohl den Verstand als den Willen bindet, die nicht beweisbare Aussagen über geschichtliche oder natürliche Wirklichkeit, sondern Bekenntnisse zu absolut anerkannten, das Gemüt erfüllenden und dem Willen Ziel und Richtung gebenden Gütern enthält. An Luther anknüpfend, der mit der Verwerfung der scholastischen Philosophie und Theologie die falsche Einheit von Glauben und Wissen verwarf, will sie die protestantische Theologie aus dem Intellektualismus der Orthodoxie, aus der verstandesmäßigen Demonstrier- und Systemsucht, in die sie alsbald wieder zurückfiel, herausziehen, um das kirchliche Leben auf den Boden des Evangeliums von der Erlösung durch Glauben und Liebe zu stellen.

So kommt man sich von beiden Seiten entgegen. Zum Frieden scheint nur erforderlich, daß sich die Kirche entschließt, aufrichtig und ohne Rückhalt der Wissenschaft zu geben, was der Wissenschaft ist. Sie hat sich, wenigstens auf protestantischem Gebiet, allmählich darein gefunden, dem Kaiser oder dem Staate zu geben, was des Staates ist; man darf annehmen, sie wird sich auch darein finden, dem Verstande zu geben, was des Verstandes ist, d. h. ihm das ganze Gebiet der natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit zu freiester Erforschung rückhaltlos einzuräumen und anzuerkennen, daß sie weder Mittel noch Grund habe, der auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung gewonnenen Erkenntnis in irgend einem Stück entgegenzutreten. Dann werden Philosophie und Wissenschaft aufhören, im Glauben eine Beeinträchtigung der Erkenntnis zu sehen, vielmehr mit Goethe bekennen: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche zu erforschen und das Unerforschliche ruhig zu verehren." *)

*) Mit Hinweisung auf einen vor ein paar Jahren geführten Kampf

Was diese hoffnungsreiche Aussicht zu trüben geeignet ist, das ist der absolut religionsfeindliche Radikalismus, der gegenwärtig in der breiten Masse der Bevölkerung um sich greift. Die Feindschaft, die vordem und noch vor einem Menschenalter durch die obrigkeitliche Bevormundung in den Kreisen der Gebildeten erregt wurde, ist jetzt auf die von politischer und gesellschaftlicher Unzufriedenheit erregten Massen übergegangen. Auch hier beruft man sich auf die Wissenschaft: sie habe gezeigt, daß Religion nichts als ein Überlebsel aus der Kindheitsepoche der Menschheit sei, das nur noch durch die politischen und sozialen Interessen der herrschenden Klassen geschützt und erhalten werde. Es ist dieselbe Täuschung, der früher die Bourgeoisie unterlag; der Haß gegen das politische Regiment, das mit der Kirche verbündet war, wendete sich gegen die Religion und machte aus dem Unglauben einen politischen Glaubensartikel. So erscheint jetzt der Atheismus als Glaubensartikel der Sozialdemokratie. Es ist der umgekehrte Katechismus. Und wie die alte Dogmatik, so ist auch diese neue, negative Dogmatik wissenschaftsfeindlich, insofern sie den Geist der Kritik und des Zweifels in ihren Dogmen gefangen nimmt. Der Name Antipfaffen, den ein Führer der sozialistischen Partei einmal von gewissen Heißspornen der Atheismusdogmatik gebrauchte, ist in der Tat durchaus bezeichnend. An sich steht die Religion den politischen und sozialen Parteigegensätzen völlig neutral gegenüber; der Glaube an Gott ist mit dem Glauben an die Menschheit und ihre Bestimmung zu brüderlichem Gemeinschaftsleben durchaus vereinbar; und nur die seltsamste Verkennung kann dem Christentum eine zärt-

um das Apostolikum ist zum vorstehenden bemerkt worden, daß sich die Prophezeiung des ewigen Friedens auch hier wieder als Täuschung erwiesen habe. — So leicht gebe ich die Voraussicht doch nicht preis. Das habe ich nicht erwartet, daß die Richtung, die in der Theologie vor einem Menschenalter herrschend war, ohne weiteren Kampf das Feld räumen werde; der Winter zieht auch nicht ab, ohne noch mit einigen Schneestürmen dem Frühling den Einzug streitig zu machen. Aber der Frühling kommt doch. Und hierin macht mich der Protestfeldzug der alten Orthodoxie so wenig irre, daß ich darin vielmehr ein günstiges Zeichen erblicke; fühlte sie sich nicht in ihrem Dasein bedroht, sie würde nicht mit solchem Eifer die Wächter auf die Mauern rufen. Aber sie merkt, daß die Tage gezählt sind, daß die Jugend ihre Reihen verläßt, und so sucht sie durch den Widerhall der Proteste sich im Glauben an ihre große Zahl zu stärken, die Gegner zu erschrecken und wenn möglich das Unabwendbare abzuwenden.

liche Schwäche für die Reichen und Wohlgeborenen zuschreiben. Freilich ist diese Verkennung nicht allein und nicht ursprünglich bei der Sozialdemokratie heimisch.

Inzwischen ist der Haß da und wird seine Folgen haben. Überwunden werden kann er nur dadurch, daß der Glaube seine Wahrheit beweist nicht durch Haß und Verachtung und Ketzergerichte, sondern durch rechtschaffene Früchte der Gerechtigkeit und Liebe. Das Christentum selbst aber, das so viele Staatsumwälzungen und Kulturwandlungen, so viel Reiche und Völker überlebt hat, wird auch die Stürme überleben, denen die europäischen Völker jetzt entgegenzugehen scheinen. Ja, wer weiß, ob nicht seine Befreiung von der Umklammerung mit den Interessen der herrschenden Gesellschaftsklassen die Bedingung für eine neue und große Entwicklung seines Lebens ist?

2. Das Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften.

Mit den Wissenschaften hat die Philosophie, wie schon angedeutet wurde, als Ausgangspunkt die verstandesmäßige Auffassung der Wirklichkeit gemein; sie ist Wissenschaft. Was unterscheidet sie von den anderen Wissenschaften?

Ich gehe von einer kritischen Erörterung der vorhandenen Ansichten aus.

Zwei Ansichten scheinen zunächst möglich. Wissenschaften unterscheiden sich durch ihren *Gegenstand* und ihre *Form*. Der Unterschied der Philosophie von den anderen Wissenschaften scheint demnach entweder in dem Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigt, oder in der Art, wie sie ihn behandelt, gesucht werden zu müssen. Beide Ansichten sind aufgestellt worden. Nach der ersten hat die Philosophie ein ihr *eigentümliches Wirklichkeitsgebiet*, das von keiner anderen Wissenschaft in Anspruch genommen wird; in einer Einteilung der Wissenschaften müßte sie demnach als eine den übrigen koordinierte Einzelwissenschaft vorkommen. Nach der anderen Ansicht hat sie die Gegenstände mit den anderen Wissenschaften gemein, behandelt sie aber auf eigene Art und ist also durch ihre *Methode* von ihnen unterschieden.

Die letztere Ansicht war in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts herrschend, es ist die Ansicht der *spekulativen Philosophie*. Die ganze Wirklichkeit, so nimmt diese an, ist Gegenstand

einer doppelten Behandlung, einer philosophischen und einer wissenschaftlichen, einer spekulativen und einer empirischen. In den beiden großen Gebieten der menschlichen Erkenntnis, der Natur und der Geschichte, haben wir nebeneinander Naturwissenschaft und Naturphilosophie, Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie. Die Aufgabe der Wissenschaft ist, durch methodische Erfahrung Kunde von den Tatsachen zu erwerben, die Aufgabe der Philosophie dagegen, durch ein ihr eigentümliches Verfahren das eigentliche Wesen und den innersten Zusammenhang der Dinge darzulegen.

Mit dem Glauben an die spekulative Methode ist diese Ansicht ausgestorben. Unsere Zeit glaubt nicht mehr an die Möglichkeit, durch dialektische Begriffsentwicklung die Gedanken oder den Sinn der Wirklichkeit a priori zu erkennen. Sie kennt, wie nur eine Wirklichkeit, so nur eine Wahrheit und einen Weg zu ihr: die denkende Erfahrung. Erfahrungsloses Denken führt so wenig zur Erkenntnis der Wirklichkeit, als gedankenlose Erfahrung. Der Philosoph hat keine via regia zur Erkenntnis; die reine Spekulation ist in Wahrheit nichts als eine verzerrte Reflexion über Erkenntnisse, die uneingestandener Erfahrung verdankt werden.

Gibt es keine besondere philosophische Methode, so scheint die andere Ansicht übrig zu bleiben, daß Philosophie durch ihren besonderen Gegenstand von den anderen Wissenschaften sich unterscheide. Diese Ansicht ist jetzt vorherrschend. Und so hat man denn auf mancherlei Weise versucht, der Philosophie ein eigentümliches Gebiet abzugrenzen. Nach einer gegenwärtig ziemlich häufig vorkommenden Ansicht ist der besondere Gegenstand der Philosophie das Erkennen. Kant hat, wenn wir K. Fischer glauben wollen, das Verdienst, der Philosophie zu einer sicheren Stellung unter den Wissenschaften verholfen zu haben, indem er ihr ein besonderes Gebiet verschaffte, das keine andere Wissenschaft in Anspruch nimmt, nämlich das Erkennen. „Objekt der Erfahrung sind die Dinge, Objekt der Philosophie ist die Erfahrung, überhaupt die Tatsache der menschlichen Erkenntnis.“*)

*) Geschichte der neueren Philos. III², 16. Ihm stimmt A. Riehl bei in seiner Antrittsrede über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philos. (jetzt auch in dem Werk: Der philos. Kritizismus u. s. Bedeutung für die positive Wissenschaft II, 2 S. 1 ff.): unwissenschaftlich ist die Philosophie, die nach der Art der griechischen über alle Dinge räsoniert, wissenschaftlich dagegen

Andere wollen der Philosophie im Gegensatz zu der Naturwissenschaft das Gebiet der inneren Erfahrung zuweisen, sie erklären sie als *Geisteswissenschaft*. So *Lipps* in den Grundtatsachen der Psychologie (S. 3). A. *Döring* dagegen setzt die Philosophie als die Untersuchung der Güter und Werte den übrigen Wissenschaften entgegen, die sich mit dem Wirklichen beschäftigen; in seiner philosophischen Güterlehre (1889) wird die Notwendigkeit dieser Bestimmung durch begriffliche und historische Betrachtung dargelegt. Eine ältere, weit verbreitete Ansicht, die auf gewisse Weise auf Aristoteles zurückgeht, erklärt die Philosophie als die Wissenschaft von den *ersten Prinzipien* oder von den allgemeinen Grundbegriffen und Voraussetzungen der Einzelwissenschaften.

Mir scheinen auch diese Versuche, die Philosophie gegen die Einzelwissenschaften abzugrenzen, begründeten Bedenken zu unterliegen. Wissenschaft vom Erkennen soll die Philosophie sein. Aber eine solche Wissenschaft hat ja längst einen anderen Namen: Logik oder Erkenntnistheorie. Warum soll sie diesen Namen gegen einen anderen vertauschen, noch dazu gegen einen, der schon eine andere und zwar weitere Bedeutung hat; denn nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch ist die Logik oder Erkenntnistheorie *eine* philosophische Disziplin neben anderen. Und dasselbe gilt gegen die beiden folgenden Erklärungen. Die Untersuchungen über das geistig-geschichtliche Leben pflegen wir im Gegensatz zu den Naturwissenschaften Geisteswissenschaften zu nennen, und so heißt die Untersuchung der Güter und Werte mit üblichem Namen Ethik oder bildet einen Teil dieser Wissenschaft. Ethik aber und die übrigen Geisteswissenschaften sind nicht *die* Philosophie, sondern nach herkömmlichem Sprachgebrauch Teile der Philosophie.

Was endlich die Erklärung der Philosophie als Wissenschaft von den Prinzipien anlangt, wie sie z. B. *Überweg* an die Spitze seiner Geschichte der Philosophie stellt, so wird es vielleicht unvermeidlich sein, auf gewisse Weise darauf zurückzukommen. Dennoch kann man sie in dieser Form nicht gelten lassen. Zuerst wegen ihrer Unbestimmtheit: wo hören die Prinzipien, die Grundbegriffe, von denen die

die Philosophie, die sich seit Locke neben den anderen Wissenschaften als die Wissenschaft vom Erkennen konstituiert hat.

Philosophie handeln soll, auf, wo fängt das Gebiet der anderen Wissenschaften an? Soll die Philosophie vom Wesen der Materie, der Kraft, der Bewegung, von Raum und Zeit handeln? Nun, dann muß sie wohl auch von den allgemeinen Eigenschaften der Materie und von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung handeln; und damit wäre sie denn mitten im Gebiet der Physik. Soll die Philosophie vom Wesen der Seele, des Lebens, von den Prinzipien des Rechts und des Staates handeln? Aber wo ist dann die Grenze gegen die Politik, die Rechtswissenschaft, die Biologie, die Psychologie zu ziehen? Offenbar kann sie nur durch Willkür, nicht durch Begriffe bestimmt werden; was als prinzipielle Frage anzusehen ist, was nicht, ist Sache des zufälligen Standpunkts. Die Prinzipien des Pfandrechts oder des Autorrechts sind so gut Prinzipien, als die des Eigentums- oder des Staatsrechts. — Sodann aber: woher soll denn die Philosophie ihre Wissenschaft um die Prinzipien nehmen? Sie soll den empirischen Wissenschaften, so wird gesagt, ihre unbesehenen Grundbegriffe erklären. Aber wie soll sie zur Erkenntnis dieser Dinge kommen? Soll sie die Materie durch die Mittel der Beobachtung und des Experiments erforschen? Aber auf diesem Wege suchen ja auch Physik und Chemie das Wesen der Materie. Hat die Philosophie keine anderen Mittel, so ist ja offenbar, daß diese Wissenschaften keine Philosophie brauchen, um zu erfahren, was es mit der Materie auf sich hat. Und durch die Einrede, daß sie dadurch „die Aufgabe und damit das Wesen und den Begriff einer empirischen Wissenschaft überschritten",*) würden sie sich schwerlich zurückhalten lassen; was geht uns, würden sie sagen, diese von einem draußen Stehenden ganz willkürlich aufgerichtete Grenze an? Oder hat Philosophie einen anderen Weg zur Erkenntnis des Wesens der Dinge, als die Wissenschaften? Damit kämen wir auf die Erklärung zurück, die wir eben verworfen haben.

Aber was bleibt dann für ein Unterschied zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften? Wenn sie weder durch eine besondere Methode, noch durch einen besonderen Gegenstand von ihnen unterschieden ist, dann muß sie ja mit ihnen zusammenfallen.

In der Tat ist dies meine Ansicht. Philosophie ist von den

*) Harms, Philos. Einleitung in die Enzyklopädie der Physik von Karsten, § 89.

Wissenschaften nicht zu trennen, sie kann begrifflich nur bestimmt werden als der Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis. Alle Wissenschaften sind Glieder eines einheitlichen Systems, einer universitas scientiarum, deren Gegenstand die gesamte Wirklichkeit ist. Dieses nie vollendete System, an dem die Jahrtausende bauen, das ist die Philosophie. Jede Wissenschaft erforscht einen bestimmten Ausschnitt oder Querschnitt der Wirklichkeit; die Physik betrachtet die Wirklichkeit, sofern sie körperlich ist und gewisse allgemeine Verhaltungsweisen zeigt; die Biologie betrachtet die Lebensvorgänge, die an derselben Materie sich abspielen; die Psychologie betrachtet das Wirkliche von einer anderen Seite, sofern es im Bewußtsein für sich ist: indem wir alle diese Erkenntnisse in eins fassen, um eine Antwort auf die Frage zu geben, was es mit der Wirklichkeit überhaupt auf sich habe, haben wir Philosophie.

Mit einem Bilde: die Wirklichkeit ist dem Menschengeiste als ein großes Rätsel aufgegeben. Alle einzelnen Wissenschaften geben Bestimmungsstücke; der Versuch, die Lösung des Rätsels auszusprechen, den Schlüssel zu dem mysterium magnum des Daseins zu finden, das ist Philosophie.

Auf diese Auffassung führt auch der Sprachgebrauch. Philosophie ist nach ihm nicht eine Einzelwissenschaft, sondern ein Inbegriff, ein System von Wissenschaften. Man pflegt Logik, Metaphysik, Ethik als Teile der Philosophie zu bezeichnen. Man muß nur einen Schritt weiter gehen und sagen: auch Physik und Chemie und Biologie und Kosmologie, kurz, alle Wissenschaften gehören zur Philosophie.

Man wird einwenden: ist das Philosophie, so ist sie eine unmögliche Sache. Wer wollte diese Aufgabe übernehmen? Wer möchte, indem er sich einen Philosophen nennt, sich dazu bekennen, daß er den Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnis besitze oder auch nur erstrebe? Müßte nicht, wer es versuchte, von dem Dilettantismus, um mit Döring zu reden, Profession machen?

Ich antworte auf diese Einwendung mit einer Frage: steht es mit irgend einer Wissenschaft anders? Gibt es in unserer Zeit einen Mann, der sich einen Physiker oder Historiker nennen möchte in dem Sinn, daß er die Physik oder die Geschichte innehabe? Sondern nur in dem Sinn wird er sich den Namen geben, daß er an der Erkenntnis der Natur oder

der Geschichte an irgend einem Punkt arbeite. Nun, in diesem Sinn allein wird denn auch der Philosoph sagen: er strebe, soviel es dem Menschen gegeben sei, nach einer Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt.

Doch ich möchte, ehe ich hierauf näher eingehe, zuerst durch eine geschichtliche Übersicht zeigen, daß der eben aufgestellte Begriff der Philosophie historisch der allein zutreffende ist. Die Bestrebungen, welche von jeher mit dem Namen Philosophie bezeichnet worden sind, gingen stets auf dies Ziel: eine einheitliche, allumfassende Welterkenntnis. Durch eine geschichtliche Nachweisung kann freilich der Begriff der Philosophie nicht eigentlich festgestellt werden; die Begriffe von Wissenschaften sind Begriffe von Aufgaben und in letzter Absicht also von hier aus zu konstruieren; vielleicht sind alle bisherigen Versuche in die Irre gegangen oder suchen eine unmögliche Sache. Immerhin kann aber eine solche geschichtliche Rechtfertigung uns vor dem Vorwurf schützen, daß unsere Erklärung eine willkürliche Privatdefinition sei.

Das Wort Philosophie ist griechischen Ursprungs, und zwar ist es nicht als technischer Ausdruck in die Welt gekommen, sondern gehört ursprünglich dem allgemeinen Sprachgebrauch an. So begegnet es dem Leser Herodots in jener bekannten Erzählung von der Begegnung des Solon mit Krösus. Krösus begrüßt den Athener: das Gerücht von seiner Weisheit und seinen Wanderungen sei schon zu ihm gedrungen, „daß du philosophierend einen großen Teil der Erde um der Betrachtung willen besucht hast". Offenbar steht das „um der Betrachtung willen" hier als Erklärung des Ausdrucks „philosophierend"; was den Solon zum „philosophischen" Wanderer macht, ist eben der erstaunliche Umstand, daß er auf seinen Zügen nicht, wie der Handelsmann oder der Kriegsmann, einen praktischen Zweck im Auge hat. In ähnlichem Sinne wird das Wort Philosophie von Thukydides, Isokrates u. a. zur Bezeichnung einer allgemeinen theoretischen Bildung, im Unterschied von der technisch-praktischen, gebraucht.*)

*) Stellen bei Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, am Anfang des ersten Bandes. Vgl. auch die Darlegung des Begriffs der Philosophie unter den Griechen am Eingang von Zellers Geschichte der griechischen Philosophie. Ich bemerke noch, daß ich über das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft in dem hier festgehaltenen Sinn schon in Avenarius' Vierteljahrsschrift für Philosophie, Bd. I, 15—50 (1876) gehandelt habe.

Wenn wir jetzt von griechischer Philosophie reden, pflegen wir nicht an Solon und die allgemeine Bildung der Athener, sondern an jene lange Reihe von Männern zu denken, an deren Spitze nach alter Überlieferung der Milesier Thales steht. Warum heißt Thales ein Philosoph, und worin besteht seine Philosophie? Man kann es mit einem Wort sagen: darin, daß er eine allgemeine Theorie der Wirklichkeit aufstellt: aus dem Wasser seien alle Dinge entstanden, ins Wasser kehrten sie zurück. Es ist eine sehr einfache Theorie, aber eben doch eine Theorie, ein erster Versuch, alle Dinge wissenschaftlich zu erklären. Dasselbe gilt von den Nachfolgern; nicht das Wasser findet ein anderer, sondern die Luft, oder das Feuer, oder vier Urelemente, oder die Atome sind das allgemeine Prinzip der Wirklichkeit; der Versuch, einen solchen Gedanken durch die ganze Wirklichkeit durchzuführen, das ist die Philosophie des Heraklit, des Empedokles, des Demokrit. Von besonderen Wissenschaften neben der Philosophie ist hier natürlich noch gar nicht die Rede.

Der Name Philosoph ist übrigens diesen Männern erst nachträglich beigelegt worden, sie wurden früher Weise (σοφοί, σοφισταί) oder im besonderen Naturforscher (φυσιολόγοι) genannt. Erst die Männer, die um den Namen des Sokrates sich sammeln, haben den Ausdruck zum Schulterminus gemacht, Plato und Aristoteles mit ihren Genossen und Schülern nennen sich Philosophen. Was bedeutet das Wort nun hier? Bei Plato wird es zunächst durch einen Gegensatz näher bestimmt, den Gegensatz zum Sophisten. Was unterscheidet beide? Der Sophist erscheint in der platonischen Darstellung als ein Mann, der als Wanderlehrer durch die Städte zieht, um durch Unterricht in allen zur Bildung gehörigen Wissenschaften und Künsten, besonders in der Redekunst, Geld zu erwerben. Er hat also einen praktischen Zweck im Auge, nicht „um der Betrachtung willen", sondern als Handelsmann zieht er durchs Land, als Handelsmann mit Wissen. Und wie der Lehrer, so hat sein Schüler einen praktischen Zweck: er kauft das Wissen, um dadurch seine bürgerliche Stellung, seinen Einfluß, sein Vermögen zu mehren. Der Philosoph dagegen ist reiner Betrachter der Dinge, er treibt kein Gewerbe und sucht keinen Gewinn, die Erkenntnis der Dinge ist sein einziger Zweck. Sokrates ist das typische Vorbild; die Wahrheit suchen und Irrtum und Schein

zerstören ist seine Lebensaufgabe; seine Freude ist, geliebte Jünglinge in freiem intellektuellen Verkehr zu gleichem Streben zu entzünden. Dabei liegt etwas von sokratischer Ironie in dem Ausdruck: die Protagoras und Gorgias lassen es sich gefallen, Weise (σοφοί, σοφισταί) zu heißen, Sokrates und seine Jünger lehnen es ab, für Inhaber der Weisheit zu gelten; Liebhaber der Weisheit ist ein weniger anspruchsvoller Name.*)

Das Verhältnis der Philosophie zur Wissenschaft bleibt auch in diesem Kreise das alte; sie ist auch hier der einheitliche Inbegriff aller wahren Erkenntnis. Die Wissenschaften sind nicht außer und neben ihr, sondern als Glieder in ihr. Plato hat keine systematisch durchgeführte Gliederung der Wissenschaften; er denkt über alle Dinge, über die Natur der Körper, die Gestalt des Kosmos, das Wesen des Staats, der Seele, der Lust, der Liebe, der Redekunst, der Erkenntnis: das alles ist seine Philosophie. Aristoteles hat zuerst alle Erkenntnis in Fächer geordnet und die einzelnen systematisch abgehandelt, die Logik, die Physik, die Psychologie, die Kosmologie, die Zoologie, die Metaphysik, die Ethik, die Politik, die Ökonomik, die Rhetorik, die Poetik: sie bilden in ihrer Gesamtheit sein philosophisches System, und außerhalb der Philosophie gibt es keine Wissenschaft im eigentlichen Sinn. Denn Geschichte ist keine Wissenschaft, alle Wissenschaft hat es mit dem Allgemeinen oder mit Begriffen zu tun. Und Mathematik tritt dadurch in gewisser Weise aus der Reihe heraus, daß sie nicht, wenigstens nicht unmittelbar, das Wirkliche zum Gegenstande hat.

Das ist die Bedeutung des Wortes Philosophie auf dem Boden, wo sie ursprünglich heimisch ist: die Richtung auf universelle Erkenntnis und die rein theoretische Absicht sind ihre wesentlichen Merkmale. Philosophie ist Selbstzweck, nicht Mittel zu einem außer ihr liegenden Zweck. Und zwar, so fügen Plato und Aristoteles hinzu,

*) Beide Momente führt die Überlieferung übrigens schon auf Pythagoras zurück. Er soll zuerst, den Namen eines Weisen ablehnend, sich einen Philosophen genannt haben: niemand sei weise, als Gott; und zugleich die Würde des Philosophen in die reine Betrachtung gesetzt haben: „Das Leben gleicht einem Festschauspiel; zu solchem kommen die einen, um an den Wettkämpfen sich zu beteiligen, die anderen, um Handel zu treiben, die besten als Zuschauer. Ebenso im Leben; die gemeinen Naturen gehen auf die Jagd nach Ruhm und Geld, die Philosophen nach Wahrheit." (Bei Diogenes Laertius, Prooem 8; VIII, 1, 6.)

der letzte und höchste Zweck, denn in der vollendeten Erkenntnis des Seienden erfüllt der Mensch seine natürliche oder göttliche Bestimmung: als Betrachter und Ausleger seiner Werke hat Gott ihn in die Welt hineingestellt.

In der späteren Zeit tritt im Begriff der Philosophie mehr und mehr ein Element hervor, das ihm übrigens nie fremd war: Philosophie wird zur Bezeichnung für die Erkenntnis der letzten Lebenszwecke und für die hierdurch bestimmte Sinnesrichtung und Lebensführung, die des Weisen. Doch bleibt dabei das Moment der universellen Erkenntnis, der Einsicht in die Natur der Dinge überhaupt und des Menschen im besonderen, die wesentliche Voraussetzung.

Das Mittelalter hat, in den Spuren des Aristoteles gehend, an diesem Begriff der Philosophie als der Einheit der wissenschaftlichen Erkenntnis festgehalten; vor allem gehört selbstverständlich so gut wie die Logik und Ethik auch die Physik zur Philosophie.

Auch in der Neuzeit ist der Begriff der Philosophie als der Einheit der eigentlichen Wissenschaften in unveränderter Geltung geblieben. Erst im 19. Jahrhundert wird eine Wandlung sichtbar. Ich gebe einige Nachweisungen.

Zwei Männer pflegen an der Spitze der neueren Philosophie als Urheber oder als erste Repräsentanten der beiden großen durch die ganze Folgezeit hindurchgehenden Richtungen genannt zu werden: der Engländer Francis Bacon und der Franzose René Descartes. Dieser ist der Begründer der rationalistisch-metaphysischen, jener der Vorläufer der empiristisch-positivistischen Entwicklungsreihe. In beiden Reihen bleibt die Auffassung von dem Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften dieselbe.

Bacon unterscheidet historische und philosophische oder wissenschaftliche Erkenntnis; jene geht auf das Konkrete und Einzelne, Philosophie oder Wissenschaft dagegen hat es mit allgemeinen Begriffen zu tun; jene entspringt aus dem Gedächtnis, diese ist die Funktion der Vernunft. Die Philosophie oder Wissenschaft teilt er dann, nachdem er noch die inspirierte Theologie als eine besondere Erkenntnisart abgesondert hat, entsprechend den drei Objekten des Verstandes, Gott, Natur, Mensch in drei Zweige: natürliche Theologie, Anthropologie (physische, mit Medizin, und psychische, worunter die

Geisteswissenschaften überhaupt begriffen sind) und Naturphilosophie.*) Die Einteilung, so unzulänglich sie sonst sein mag, zeigt auf jeden Fall, daß Bacon alle wissenschaftliche Erkenntnis unter den Begriff der Philosophie zu bringen vorhat. Außerhalb bleibt nur die Geschichte (und die Dichtung), eben darum, weil sie nicht Wissenschaft ist.

Ganz ebenso umfaßt bei Descartes der Begriff der Philosophie alle wissenschaftliche Erkenntnis. Sein systematisches Hauptwerk führt den Titel: Principia Philosophiae; es enthält im ersten Buch eine kurze Abhandlung der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen, im zweiten die Prinzipien der mechanischen Physik, im dritten die Kosmologie, im vierten eine Reihe von physikalischen, chemischen, physiologischen Erklärungen. Wir würden ein derartiges Werk vielleicht am ersten eine Enzyklopädie der Naturwissenschaften nennen. In der Vorrede erklärt er selbst die Philosophie als den Inbegriff der menschlichen Wissenschaft. Als ihre Hauptteile nennt er 1. die Metaphysik, 2. die Physik, 3. die technischen Wissenschaften, darunter im besonderen die Medizin, die Mechanik, die Ethik.**)

Diese Auffassung der Philosophie bleibt in der Folgezeit in den beiden Entwicklungsreihen unverändert. Ich greife ein paar Beispiele heraus. Thomas Hobbes erklärt am Eingang seiner Logik die Philosophie als die durch richtiges Denken abgeleitete Erkenntnis der Wirkungen oder Erscheinungen aus ihren Ursachen. Ihr Ziel ist, wie bei Bacon und Descartes, die Herrschaft über die Dinge zu

*) De dignitate et augmentis scientiarum II, 1: historiam et experientiam pro eadem re habemus, quemadmodum etiam philosophiam et scientias. — — Historia proprie individuorum est — philosophia individua dimittit, sed notiones ab illis abstractas complectitur. — III, 1: philosophiae objectum triplex: Deus, Natura, Homo. Convenit igitur partiri philosophiam in doctrinas tres: doctrinam de numine, d. de natura, d. de homine.

**) Philosophiae voce sapientiae studium denotamus, et per sapientiam non solum prudentiam in rebus agendis intelligimus, verum etiam perfectam omnium earum rerum quas homo novisse potest scientiam. Philosophiae prima pars Metaphysica est, ubi continentur principia cognitionis, altera pars est Physica, in qua inventis veris rerum materialium principiis, generatim examinatur, quomodo totum universum sit compositum, deinde speciatim, quaenam sit natura hujus terrae, aëris, aquae, ignis, magnetis et aliorum mineralium. Deinceps quoque singulatim naturam plantarum, animalium et praecipue hominis examinare debet, ut ad alias scientias inveniendas, quae utiles sibi sunt, idoneus reddatur, — — quae ad tres praecipuas revocantur, Medicinam, Mechanicam atque Ethicam.

unseren Zwecken: scientiam propter potentiam. Ihre Hauptteile sind die Mathematik, die Naturwissenschaft, die eigentlich erst mit Kopernikus, Galilei und Harvey beginnt, und die philosophia civilis, die nicht älter sei als sein Buch de cive. Nicht zur Philosophie gehört die Theologie, natürliche und geoffenbarte, und die Geschichte, Naturgeschichte wie politische Geschichte, als welche alle nicht Wissenschaften sind.

Ebenso braucht John Locke das Wort Philosophie als gleichbedeutend mit Wissenschaft. Als ihre Hauptzweige bezeichnet er: Physica oder natural philosophy, Practica, deren Hauptteil die Ethik, Semiotica, deren wichtigstes Stück die Logik.*) Daß auch er die Naturphilosophie für das eigentliche Hauptstück der Philosophie hält, geht aus dem Vorwort zu dem „Versuch über den menschlichen Verstand" deutlich genug hervor: sein Ehrgeiz gehe nur darauf, als ein Handlanger allerlei Schutt von dem Boden zu entfernen, auf dem Meister wie Boyle, Sydenham, Huyghens, Newton ihre dauernden Bauwerke aufführten.

Derselbe Sprachgebrauch ist in den Kreisen der exakten Forschung heimisch. Newton nennt sein Werk: Naturalis philosophiae principia mathematica. Der Mathematiker Wallis spricht in einer Schrift vom Jahre 1696 über die Gründung der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften: „Unser Geschäft war, mit Ausschluß der theologischen und politischen Angelegenheiten, philosophische Forschungen und was dahin gehört, zu besprechen, nämlich Physik, Anatomie, Geometrie, Astronomie, Nautik, Statik, Magnetismus, Chemie, Mechanik und naturwissenschaftliche Experimente. Wir besprachen den Kreislauf des Bluts, die Venenklappen, die kopernikanische Hypothese, die Natur der Kometen und neuer Sterne, die Trabanten des Jupiter, Verbesserung der Fernrohre und Schleifung der Gläser zu diesem Zweck, das Gewicht der Luft, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des vacuum und des horror vacui und andere Sachen, die in den Bereich der, wie man damals sagte, ‚neuen Philosophie' gehörten, die seit den Zeiten des Florentiners Galilei und des Engländers Baco von Verulam in Italien, Frankreich, Deutschland und anderen Teilen des Auslandes vielfältig angebaut worden ist, ebenso wie auch bei uns in England."**)

*) Essay on human understanding, IV, 21. Im Vorwort heißt es: philosophy, which is nothing but the true knowledge of things.

**) Zitiert bei Huxley, Reden und Aufsätze, deutsch v. Fr. Schulze, S. 3.

In gleicher Weise ist der alte Begriff in der kontinentalen Philosophie, die dem Descartes als Führer folgt, geblieben. Spinoza versteht unter einem System der Philosophie das einheitliche System aller wissenschaftlichen Erkenntnis, das der einheitlichen Wirklichkeit, Natura sive Deus, entspricht. Sein Hauptwerk nennt er nicht System der Philosophie, sondern Ethica, weil der eine Hauptzweig der Philosophie, die philosophia naturalis, darin fehlt oder nur mit einigen Lehnsätzen im zweiten Buch angedeutet ist. Leibniz, der auf allen Gebieten der wissenschaftlichen Forschung, der geschichtlichen Quellenforschung wie der Mathematik und Physik, heimisch ist, hat von der absoluten Gestalt der Wissenschaft oder der Philosophie ganz dieselbe Vorstellung wie Spinoza; er denkt sie sich als ein demonstratives System, in dem mit Begriffen vermittels eines Zeichensystems, ähnlich wie in der Arithmetik, gerechnet wird. In diesem Sinne redet er einmal von einer Encyclopédie demonstrative.*)

Chr. Wolff, der die moderne Philosophie zuerst in ein schulmäßiges System gebracht hat, beginnt seine Abhandlung über das Wesen der Philosophie am Eingang der Logik mit der Unterscheidung der historischen und philosophischen Erkenntnis: jene gibt das Was, diese das Warum: cognitio eorum, quae sunt vel fiunt, historica, cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt, philosophica dicitur. Wer die bloße Tatsache (nudam facti notitiam) weiß, daß das Wasser im Flußbett abwärts fließt, hat eine historische Erkenntnis, eine philosophische dagegen, wer da weiß, daß dies durch die Neigung des Bodens und den Druck der oberen Wasserteile auf die unteren bewirkt wird. Als dritte Erkenntnisart fügt er die mathematische hinzu, die die Größenverhältnisse bestimmt. Die Philosophie verwertet übrigens auch die historische und mathematische Erkenntnis. — Im dritten Kapitel wird von den Hauptteilen der Philosophie gehandelt; ihrer sind drei: die natürliche Theologie, die Psychologie, die Physik; wozu drei Normwissenschaften kommen: die Logik, die praktische Philosophie in Anlehnung an die Psychologie, die Technologie in Anlehnung an die Physik. Hierzu kommt noch die Ontologie als die Wissenschaft von den allem Seienden gemeinsamen Bestimmungen.

Man sieht, überall bildet die Naturwissenschaft den einen großen

*) Opera philos., herausgeg. von J. E. Erdmann, S. 169.

Hauptteil, ja bei manchen ist sie die eigentliche Substanz der Philosophie; und überall ist ihre Erkenntnisart die eigentliche Form der wissenschaftlich-philosophischen Erkenntnis überhaupt. Die Geisteswissenschaften sucht man nach ihrem Vorbild zur Wissenschaft zu erheben, wie es z. B. David Hume in seiner „Abhandlung über die menschliche Natur" sich schon auf dem Titel ausdrücklich als Ziel setzt.

Auch dem 19. Jahrhundert ist diese Betrachtungsweise nicht fremd geworden, in England und Frankreich ist sie gewöhnlich geblieben. Ich erinnere an die philosophie positive A. Comtes und an das System der synthetischen Philosophie Herbert Spencers. Für Comte ist die Philosophie der Substanz nach nicht verschieden von den Wissenschaften, sie ist das universelle Bewußtsein über Zustand, Entwicklung, Ziel und Methode der wissenschaftlichen Forschung in ihren verschiedenen Zweigen. Als seine besondere Aufgabe betrachtet Comte, die Wissenschaft von den sozialen Phänomenen zur Stufe der positiven Wissenschaft überzuführen, welche für das Gebiet der astronomischen, physikalischen, chemischen, physiologischen Phänomene von den Naturwissenschaften schon früher erreicht ist; es ist dasselbe Ziel, das sich schon Hume für die Geisteswissenschaften gesteckt hatte. — Und offenbar ist Spencers synthetische Philosophie im ganzen und großen nach demselben Schema angelegt. Er erklärt Philosophie als die letzte und höchste Einheit wissenschaftlicher Erkenntnis: „Wissen der niedrigsten Art ist noch nicht vereinheitlichte Erkenntnis, Wissenschaft ist teilweise vereinheitlichte Erkenntnis, Philosophie ist vollkommen vereinheitlichte Erkenntnis." *) Wenn unter den Teilen des Systems neben der Psychologie und Biologie nicht auch die Physik vorkommt, so erklärt der Verfasser dies selbst für zufällig.

Erst das 19. Jahrhundert hat in die sichere Überlieferung Verwirrung gebracht; in Deutschland ist es zeitweilig zu einer Auffassung der Philosophie gekommen, die sie von der Wissenschaft völlig trennte, ja ihr gewissermaßen entgegensetzte.

Die Abweichung beginnt mit Kant; seine Unterscheidung von Erkenntnis a priori und a posteriori ist der Ausgangspunkt. Unter jener versteht er Erkenntnis, welche die Vernunft rein aus sich selber zu schöpfen vermag, während zur letzteren Erfahrung hinzukommen

*) System der synthet. Philos. (deutsch von Vetter) Bd. I, § 37.

muß. Daß es solche a priori gewisse Sätze, die dennoch objektive Gültigkeit haben, gibt, ist der eigentliche Gegenstand der Beweisführung in den ersten beiden großen Abschnitten der Kritik der reinen Vernunft, der Ästhetik und Analytik. Am Eingang der Physik begegne man, so meint Kant, derartigen Sätzen, z. B. die Quantität der Materie verändert sich nicht, die Wirkung ist bei der Bewegungsübertragung der Ursache gleich u. s. f. Eine systematische Darstellung aller Erkenntnisse a priori wäre nun das, was man Metaphysik oder Philosophie im echten und eigentlichen Sinne nennen sollte. Der Umstand, „daß die Unterscheidung der zwei Elemente unserer Erkenntnis, deren die einen völlig a priori in unserer Gewalt sind, die anderen nur a posteriori aus der Erfahrung genommen werden können, selbst den Denkern von Gewerbe nur sehr undeutlich blieb," habe so lange die richtige Abgrenzung der Philosophie gegen die empirischen Wissenschaften verhindert.*)

Damit ist denn die Philosophie zum ersten Male ihrem Begriff nach von den Wissenschaften losgelöst und auf sich gestellt. Freilich war es nun gar nicht Kants Meinung, daß diese aprioriische Philosophie die eigentliche Summe unserer Erkenntnis enthalte und gegen die empirischen Wissenschaften hochmütig zu sein Ursache habe. Im Gegenteil, eigentlich enthalten die Sätze der „reinen Naturwissenschaft" für sich noch gar keine Erkenntnis der Wirklichkeit; es sind axiomatische Sätze, die erst dadurch, daß sie zur Begreifung des gegebenen Mannigfaltigen der Empfindung dienen, Bedeutung und Erkenntniswert erhalten; ohne dieses blieben sie leere Schemata einer möglichen Erfahrung. Es ist gerade Kants Absicht, die reale oder transzendente Metaphysik, die rationale Theologie, Kosmologie und Psychologie Wolffs, durch seine Kritik zu vernichten und eine bloß formale Metaphysik an ihre Stelle zu setzen.

Aber was die Geschichte so oft zeigt, trat auch hier ein: ausgesprochene Gedanken haben Wirkungen und Schicksale, die von der Absicht des Urhebers nicht abhängig sind. Kant wurde wider seinen Willen der Vater der spekulativen Philosophie. Aus dem Kantischen Grundsatz, daß die Formen des Denkens zugleich Gesetze der Natur überhaupt als des Inbegriffs der Erscheinungen sind, ent-

*) Kritik der reinen Vernunft, Methodenlehre, 3. Hauptst.

wickelte sich jene Philosophie, die aus der Natur des Vorstellens die ganze Welt, Natur und Geschichte, durch immanente, dialektische Begriffsentwicklung abzuleiten unternahm. Es ist der gemeinsame Grundcharakter der Philosophien Fichtes, Schellings, Hegels, daß sie durch ein neues Verfahren rein begrifflichen Denkens, unabhängig von der Erfahrung und den empirischen Wissenschaften, ein System absoluter Erkenntnis der Wirklichkeit hervorbringen zu können überzeugt sind. „Die Wissenschaftslehre," sagt Fichte,*) „fragt schlechterdings nicht nach der Erfahrung und nimmt auf sie schlechthin keine Rücksicht. Sie müßte wahr sein, wenn es auch gar keine Erfahrung geben könnte, und sie wäre a priori sicher, daß alle mögliche künftige Erfahrung sich nach den durch sie aufgestellten Gesetzen würde richten müssen." Ebenso erklärt er am Eingang der Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, „daß der Philosoph ohne Rücksicht auf irgend eine Erfahrung und schlechthin a priori sein Geschäft (hier die Konstruktion der Geschichte) treibe und die gesamte Zeit und alle möglichen Epochen derselben a priori müsse beschreiben können."

In gleicher Weise, wie Fichte die Geschichte a priori deduziert, konstruierte Schelling die Natur a priori, indem er gelegentlich gegen die „blinde und ideenlose Art der Naturforschung, die seit dem Verderben der Philosophie durch Bacon, der Physik durch Boyle und Newton allgemein sich festgesetzt hat", seinen Zorn ausläßt.**) In Hegel erreicht die spekulative Philosophie ihre Vollendung; die ganze Wirklichkeit wird von ihm aus Begriffen konstruiert; Wirklichkeit und Wahrheit fallen in seinem System zusammen. Daneben stehen die empirischen Wissenschaften; nicht ex principiis, aus dem Begriff, sondern ex datis, durch äußerliche Kunde, sammeln sie allerlei Kenntnis des Einzelnen. Die eigentliche Erkenntnis der Wirklichkeit ist die philosophische; ihre Form, die dialektische Begriffsentwicklung, ist nichts anderes als die subjektive Wiederholung des objektiven Entwicklungsprozesses der Idee, d. i. der Wirklichkeit selbst.

Noch nie hatte die Philosophie eine so stolze Sprache geführt. Völlig auf sich selbst ruhend, hatte sie die Wissenschaften, deren sie früher als ihrer Organe sich bedient hatte, nunmehr aus dem Dienst

*) Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre § 1.
**) Ideen zu einer Philos. der Natur (1797), Werke, I. Abt., II. 70.

entlassen, sie bedurfte ihrer nicht mehr, sie hatte jenen „königlichen Weg" zur Erkenntnis entdeckt, und brachte nun selbst aus sich selber die absolute Erkenntnis der Dinge zu stande. Der alte Begriff ist also, wenn man will, auch hier erhalten: Philosophie der Inbegriff aller eigentlich wissenschaftlichen Erkenntnis; aber mit einem Unterschied: früher gehörte die wissenschaftliche Forschung, besonders die naturwissenschaftliche, dazu, jetzt war sie als ein vorwissenschaftliches Verfahren ausgeschieden.

Indessen, die Blüte der spekulativen Philosophie war nicht von langer Dauer. Seit den dreißiger Jahren nahm ihr Ansehen rasch ab und zuletzt fiel sie und mit ihr alle Philosophie in tiefste Verachtung. Es wirkten manche Ursachen zusammen, ihren Sturz so plötzlich und so vernichtend zu machen. Entscheidend war doch die gegensätzliche Stellung, welche sie selber zu der wissenschaftlichen Forschung eingenommen hatte. Natur- und Geschichtsforschung, beide seit den zwanziger Jahren in kräftigstem Wachstum begriffen, entzogen der spekulativen Philosophie mehr und mehr Licht und Luft, d. h. Vertrauen und Teilnahme des heranwachsenden Geschlechts. Und dieses vergalt nun der Philosophie alle die Geringschätzung, mit der von der Spekulation die wissenschaftliche Forschung gelegentlich war bedacht worden: Philosophie sei gar nicht Wissenschaft, sei überhaupt keine ernsthaft zu nehmende Sache, sondern eine sophistische Fertigkeit, von den Dingen im allgemeinen mit einem gewissen Schein von Sinn und Vernunft zu reden, eine Gauklerkunst, durch Mischung von allgemeinen Begriffen allerlei dunkle und tiefsinnige Orakelsprüche zu stande zu bringen, zum Erstaunen für müßige Leute.

So war die Philosophie in einer betrübten Lage. Ihren alten Besitz, den Inbegriff wissenschaftlicher Erkenntnis, hatte sie beiseite gelegt, um einem Höheren nachzujagen, der reinen Erkenntnis a priori. Jetzt war ihr diese mitsamt der dialektischen Methode zwischen den Fingern zerronnen. Wie der Hund in der Fabel, der, nach dem Schatten schnappend, das Fleisch, das er zwischen den Zähnen hatte, verlor, stand sie nun da und hatte nichts. Was tat sie in dieser Lage? Das Gebotene wäre gewesen, die spekulative Philosophie als eine episodische Irrfahrt zu bezeichnen und auf ihren alten Begriff zurückzugehen. Mußte der Anspruch aufgehoben werden, daß sie ein besonderes Verfahren, die Erkenntnis der Wirklichkeit zu gewinnen,

besitze, so war damit die Rückkehr zu der alten Auffassung von ihrem Verhältnis zu den Wissenschaften gefordert.

Sie tat es nicht. Und die Ursache liegt nicht fern: ihre Vertreter fanden nicht den Mut, zu dem alten Begriff zurückzukehren; er schien allzu schwere, ja unerträgliche Verpflichtungen aufzuladen. Schienen sie doch, wenn sie Philosophie als Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnis erklärten, damit zu sagen, daß sie in ihrer Person so etwas besäßen. Und wer hätte sich dem Hohngelächter aussetzen mögen, das solche Behauptung hervorgerufen hätte?

Früher war das anders gewesen. Die griechischen Philosophen hätten sich ohne weiteres zu solcher Deutung ihres Namens bekannt; in der Tat, so hätten Demokrit oder Aristoteles gesagt, etwas derartiges wie eine universelle Wissenschaft der Dinge besäßen oder suchten sie. Und die mittelalterlichen Philosophen wären ebensowenig von dieser Forderung des Begriffs zurückgewichen; auch Albertus und Thomas, ja schließlich jeder jüngste magister artium, der eben sein biennium erfüllte — auf den mittelalterlichen Universitäten Deutschlands mußte jeder Magister nach der Promotion zwei Jahre über Philosophie lesen — würde sich zu dem Begriff bekannt und gesagt haben: allerdings er glaube, soweit es denn dem Menschen überhaupt möglich sei, mit den Wissenschaften sich so vertraut gemacht zu haben, daß er sich auf gewisse Weise als ihren Inhaber bezeichnen dürfe. Hatte er doch, um „Meister" zu werden, alle Werke „des Philosophen" durchaus studiert, und jetzt war er fähig und bereit, jedes zu erklären, wenn es durch Wahl, Umgang oder Los (die Auslosung der Bücher unter den lesenden Magistern war an den mittelalterlichen Universitäten nicht ungewöhnlich) an ihn gelangte. Darum hieß er ja „Meister der Künste" (magister artium), daß er sie alle lehren konnte, Mathematik und Astronomie so gut als Physik und Metaphysik, Logik und Rhetorik, Ethik und Politik, er selbst eine kleine Nachbildung und Kopie des ersten großen Meisters, des Aristoteles. Und dasselbe hätte auch der Doktor der Philosophie des 16. und noch des 18. Jahrhunderts gesagt. Auch Melanchthon las über alle Wissenschaften, die den Umkreis der philosophischen Fakultät erfüllen, und beschrieb sie mehrenteils in lange gangbaren Lehrbüchern. Und noch im vorigen Jahrhundert lehrte Chr. Wolff

sowohl Mathematik und Physik als Logik und Psychologie, praktische Philosophie und Staatswissenschaften. Auch Kant las über Mathematik und Naturwissenschaften und hätte wohl auch einen Lehrstuhl der Physik und der Mathematik, der Astronomie und der Geographie nicht abgelehnt, wenn er ihm angeboten worden wäre; nur die Professur der Poesie mit der Pflicht, zu lateinischem und deutschem Versbau anzuleiten, schlug er aus, als sie an ihn kam.

Uns kommen diese Dinge seltsam und unmöglich vor. Und freilich sind sie jetzt unmöglich. Die wissenschaftliche Forschung hat sich im Lauf des letzten Jahrhunderts ins unermeßliche erweitert, verzweigt und spezialisiert. Die alte professio historiarum, meist mit der professio poesëos oder eloquentiae, der Philologie nach unserem Sprachgebrauch, oder auch der professio moralium vereinigt, hat sich in ein Dutzend von Lehrfächern oder mehr gespalten. In gleicher Weise oder noch stärker hat sich die professio des alten physicus durch Teilung vermehrt. Von dem Physikus der alten Universität erwartete man nicht viel weniger, als daß er über alle Dinge am Himmel und auf Erden Auskunft erteilen könne. Jetzt ist das Gebiet in eine von Jahr zu Jahr steigende Zahl von Fächern zerlegt und jedes der Fächer nimmt die Arbeitskraft eines Mannes ganz in Anspruch, kaum daß er auf den nächst angrenzenden Gebieten noch einigermaßen die Fortschritte der Forschung zu verfolgen im stande ist. Ein Wechsel der Lehrfächer, wie er noch im achtzehnten Jahrhundert durch Aufsteigen in die besser besoldeten Stellen häufig war, findet nirgends mehr statt.

Durch diese Lage der Dinge hat sich nun auch die Philosophie ihren Begriff bestimmen lassen. Da es nicht mehr möglich ist, Philosoph in dem Sinne eines Inhabers aller wissenschaftlichen Erkenntnis zu sein — rettungslos würde ja, wer so etwas versuchte, dem Urteil jenes alten Verses verfallen:

Viele Dinge wußt' er freilich,
Aber alle wußt' er schlecht —

so sucht man nach einer Erklärung der Philosophie, bei der man Philosoph bleiben kann. Erste Bedingung ist, daß sie nicht alle Wissenschaften einschließt, vor allem nicht die sogenannten exakten Wissenschaften. Und dieser Neigung der Philosophen zur Ausschließung kommt die Neigung der Wissenschaften, sich von der Philosophie los-

zulösen, entgegen; es gilt nicht eben als Vorzug einer Wissenschaft, zu den philosophischen gezählt zu werden. Physik, Chemie, Astronomie, Physiologie, Zoologie fühlen sich als selbständige Wissenschaften, sie wollen nicht zum Gebiet der Philosophie gehören, ebensowenig wie Philologie und Geschichte, die auch schon außerhalb des alten Begriffs der Philosophie lagen. Aber auch Politik und Ökonomik (Nationalökonomie) zählen nicht mehr zu den „philosophischen" Wissenschaften; kurz, alle Wissenschaften, die als selbständige Fächer sich durchgesetzt haben, sind aus dem alten Verbande ausgeschieden und gehören nicht mehr zur Philosophie. Geblieben sind ihr die Disziplinen, die sich bisher nicht als selbständige Forschungsgebiete abzuschließen vermochten, meist solche, die überhaupt verdächtig sind, keine eigentlichen Wissenschaften werden zu können, also etwa: die Metaphysik, die Ethik, die Ästhetik, die Logik und Erkenntnistheorie, die Psychologie (die freilich jetzt gern „exakte" Wissenschaft werden möchte und dann vermutlich auch nicht mehr eine philosophische Wissenschaft bleiben will), die Pädagogik, die Geschichtsphilosophie, und worüber sonst an deutschen Universitäten „philosophische" Vorlesungen gehalten werden.

Für diesen Inbegriff von Wissenschaften, die eigentlich noch keine sind, hat man nun einen einigenden Begriff gesucht und so jene oben erwähnten Erklärungen zu stande gebracht: Philosophie ist die Lehre von der Form des Erkennens — um den Inhalt auszuschließen; oder Geisteswissenschaft — um wenigstens die Naturwissenschaften fern zu halten; oder Wissenschaft von den Prinzipien — um sich wegen des Einzelnen zu entschuldigen, und wie jene brüchigen Erklärungen sonst heißen mögen, die offenbar lauter Verlegenheitsauskünfte sind.

Mir also scheint nun, daß die Philosophie wieder Mut fassen und ihren alten Begriff herstellen muß: *Philosophie der Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis*. So fordert es die Geschichte; durch Jahrtausende altes Herkommen ist dieser Begriff so befestigt, daß jede andere Erklärung mit der Geschichte und dem Sprachgebrauch in Widerstreit kommt. So fordert es aber auch die *Natur der Sache* selbst, und hierauf gehe ich nun noch mit einem Wort ein.

Die Wissenschaften sind nicht ein zufällig zusammengewürfeltes Aggregat; sie bilden vielmehr ein *einheitliches System*. Wie

die Wirklichkeit selbst nicht ein Aggregat, sondern ein einheitliches Ganzes ist, dessen Glieder durch beständige und allgemeine Wechselwirkung verbunden sind, so bildet auch die Erkenntnis der Wirklichkeit ein einheitliches System. Das schließt Gliederung nicht aus, nur ist Gliederung nicht Trennung und Isolierung, sondern eben lebendige Beziehung aller Teile auf das Ganze. Dies Verhältnis kommt praktisch zur Erscheinung in der Tatsache, daß jede Wissenschaft der anderen als Hilfswissenschaften bedarf; sie kann ihre Aufgabe nicht in der Isolierung lösen. Jeder Zweig der Naturwissenschaft setzt die übrigen voraus: die Biologie Chemie und Physik; aber auch umgekehrt bedarf die Physik der Physiologie, in der Optik und Akustik z. B. laufen ihre Grenzen ineinander. Ebenso setzt jeder Zweig geschichtlicher Forschung die übrigen voraus. Aber auch Natur- und Geschichtswissenschaft können einander nicht entbehren. Die Geschichte setzt die Geographie, für die Zeitrechnung auch die Astronomie voraus; die Sprachwissenschaft berührt sich mit der Physiologie; die Archäologie bedarf wenigstens gelegentlich der Hilfe der Geologie und Geognosie; vollends die Sozialwissenschaften stehen mit den Naturwissenschaften in vielfältigster Beziehung. — Umgekehrt können auch die Naturwissenschaften, obgleich sie unabhängiger sind, nicht der Hilfe der historischen Wissenschaften entbehren, noch sich logischer und psychologischer Probleme erwehren. Man pflegt jetzt die Geographie zu den Naturwissenschaften zu rechnen. Mit Recht; aber ohne die Geschichtskunde, die über die Veränderungen der Erdoberfläche in historischer Zeit berichtet, würde ihr eine wesentliche Hilfe fehlen. So bedarf auch jede Wissenschaft, da sie selbst nur in einem historischen Entwicklungsprozeß besteht, der Erinnerung an ihre eigene Geschichte, wenn nicht für die systematische Darstellung, so doch für die allgemeine Orientierung über ihre Stellung und Bedeutung im Ganzen des geistig-geschichtlichen Lebens; man achte nur darauf, einen wie breiten Raum in Humboldts Kosmos die geschichtliche Seite einnimmt. Auch für den Unterricht hat die Geschichte der Wissenschaft eine große Bedeutung, die freilich jetzt nicht überall, auch nicht auf unseren Universitäten, die ihr gebührende Beachtung findet. Endlich sei daran erinnert, daß alle Wissenschaften mit der Psychologie und der Erkenntnistheorie in Beziehung stehen und sich auf diesen Gebieten be-

rühren. Der Begriff einer *Einheit der Wissenschaften* ist demnach nicht eine willkürliche Erfindung, sondern ein notwendiger Gedanke; der Einheit des Kosmos entspricht die ideelle Einheit eines allumfassenden Erkenntnissystems. Und nun gilt: für diesen Begriff ist *Philosophie* der geschichtlich gegebene Name; es ist Willkür, diesem Begriff seinen Namen oder diesem Namen seine alte Bedeutung zu nehmen. —

Aber, so erhebt sich nun der schon oben (S. 9) berührte Einwand, kann es dann Philosophie geben? Wird nicht die Sache durch die Erklärung unmöglich gemacht? Wer hätte den Mut, zum Namen eines Philosophen in diesem Sinne sich zu bekennen? Und ist nicht auch an sich eine Theorie des Universums eine unmögliche Sache, für den Menschengeist wenigstens? So etwas mochte Thales noch unternehmen, der Mut pflegt am Anfang des Weges am größten zu sein. Aber jetzt, nachdem zweitausendjährige Arbeit die Unendlichkeit der Aufgabe gezeigt hat, sind wir bescheidener geworden und froh, wenn nur hie und da ein Stück der Wirklichkeit unserer Erkenntnis sich ergibt.

Hierauf ist zu antworten: ohne Zweifel ist Philosophie als ein fertiges System der Weltwissenschaft, als eine abgeschlossene Theorie des Universums weder zur Zeit vorhanden, noch wird sie jemals erreicht werden. Aber das hindert nicht die Gültigkeit des Begriffs; derselbe Einwand läßt sich gegen jede Wissenschaft richten. Es gibt auch nicht Astronomie oder Physik oder Physiologie als fertiges und abgeschlossenes, nur noch zu überlieferndes und zu lernendes System. Die Begriffe der Wissenschaften sind Begriffe nicht von empirisch gegebenen Dingen, sondern *Begriffe von Aufgaben*. Und die Gültigkeit dieser Begriffe beruht darauf, daß die Aufgabe richtig bezeichnet ist, ihre Lösung mag nun so weit fortgeschritten sein, als sie will; ja, wenn sie noch gar nicht begonnen wäre, behielte der Begriff seine Gültigkeit. Er ist, so könnte man mit Anlehnung an Kants Sprachgebrauch sagen, eine *Idee*, d. h. ein Begriff, dem in der empirischen Wirklichkeit niemals ein kongruierender Gegenstand gegeben werden kann. Eben dasselbe gilt nun auch von dem Begriff der Philosophie; er ist ein richtiger und gültiger, sofern die Aufgabe einer einheitlichen Erkenntnis der Wirklichkeit gegeben ist; und daß sie gegeben ist, meine ich oben gezeigt zu haben.

Ebensowenig werden wir uns auch durch die Einrede irre machen lassen, daß doch niemand alle Wissenschaft in sich fassen und besitzen könne. Gewiß nicht, werden wir sagen; aber gibt es denn heutzutage einen Kopf, der alle naturwissenschaftliche oder alle philologisch-geschichtliche Erkenntnis aufzunehmen im stande wäre? Und doch reden wir von Philologen und Historikern und Physikern, nicht Inhaber der Wissenschaft, sondern Forscher auf ihrem Gebiet mit dem Namen bezeichnend. Ganz in demselben Sinne werden wir auch den Namen des Philosophen brauchen, er bezeichnet einen Mann, der nach einer einheitlichen und universellen Erkenntnis der Wirklichkeit strebt. So sagt es ja hier ausdrücklich der sinnreiche Name: φιλόσοφος, ein Liebhaber, nicht ein Besitzer der Erkenntnis. Nach einer schon erwähnten Überlieferung soll Pythagoras, eben um das Anmaßende, das in dem Namen des Weisen (σοφός) liegt, abzuwehren, sich einen Philosophen (φιλόσοφος) genannt haben.

Ein Philosoph wäre also hiernach jeder wissenschaftliche Forscher, in dem die Idee der Einheit aller Erkenntnis lebendig ist, sein engeres Forschungsgebiet mag gelegen sein, wo es will, in der Physik oder der Psychologie, in der Astronomie oder der Geschichte. Den allein, der sich grundsätzlich und tatsächlich auf ein enges Gebiet einschließt, der von nichts weiß und wissen will, als von seinen Codices und Lesarten, seinen Säuren und Basen, den werden wir nicht einen Philosophen nennen, nicht weil sein Forschungsgebiet nicht zum Gebiet der Philosophie gehört (insofern könnte er der Sache nimmermehr entrinnen), sondern weil er selbst nicht den inneren Habitus hat, der den Forscher zum Philosophen macht. Nicht der Stoff, sondern die Form, die Geistesrichtung macht den Philosophen.

Damit, scheint mir, wäre dem Namen seine alte Bedeutung und seine alte Ehre zurückgegeben. Rein theoretische Absicht und universelle Richtung der Forschung, das war es, was bei den Griechen den Philosophen von einem bloßen Mathematiker oder Mediziner unterschied. Eben das ist auch heute, so sehr der Anblick der wissenschaftlichen Welt seitdem sich verändert hat, das Kennzeichen des Philosophen: die Hingabe an die reine Betrachtung und die Richtung auf das Allgemeine.

Ich meine, das klingt doch auch in unserem Sprachgebrauch noch überall durch. Einen Mann, wie Darwin, der mit emsigster Bemühung den Tatsachen nachgeht, dem nichts zu gering für seine Aufmerksamkeit ist, der aber anderseits für die weitesten Beziehungen Sinn hat und alles ins Große und Ganze wendet, nennen wir einen philosophischen Naturforscher. Und in demselben Sinne werden wir W. v. Humboldt einen philosophischen Sprach- und Geschichtsforscher nennen. Wer dagegen eng im engen Kreis sich einschließt, wer nur von seinem speziellen Fach weiß und wissen will, den nennen wir einen unphilosophischen Kopf, vielleicht auch einen banausischen Empiriker oder Spezialisten. Versteht er sein Fach, weiß er mit seinem Handwerkszeug für die Wissenschaft brauchbares Material zu Tage zu fördern, so werden wir ihn als einen nützlichen Arbeiter hoch schätzen, doch aber meinen, etwas fehle ihm, nämlich der höhere, freiere Sinn für die Dinge. Und hierbei wird es gar keinen Unterschied machen, auf welchem Gebiet er arbeitet, ob er mit mathematischen Formeln oder mit syllogistischen Figuren, mit Arbeiten über die Fische Japans oder mit psychophysischen Versuchen über die Zeit der Apperzeption sich beschäftigt. Es kann auch einer Geschichte der Philosophie schreiben, ohne ein Philosoph zu sein. Nicht der Stoff, sondern die Form macht den Philosophen.

Auch die andere Seite der Wortbedeutung ist unserem Sprachgebrauch nicht ganz fremd geworden. Wenn wir bei einem Mann eine große Vertiefung in seine Gedanken, und damit zusammenhängend eine gewisse Entfernung von der Welt und ihren Bestrebungen, einen gewissen Mangel an praktischem Geschick, eine gewisse Gleichgültigkeit gegen das Haben und Gelten wahrnehmen, dann sagen wir, vielleicht mit einem leisen Anflug von Lächeln, das sei ein rechter Philosoph. Und anderseits ist uns die Entrüstung verständlich, mit der Schopenhauer von der Erniedrigung der Philosophie zu einem Gewerbebetrieb spricht; eher, so empfinden wir, mag es einem Chemiker oder einem Arzt nachgesehen werden, wenn er aus seiner Wissenschaft Gold macht.

In jüngster Zeit kehrt auch in Deutschland die Philosophie zu ihrem alten Begriff zurück. So erklärt W. Wundt Philosophie als „die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchs-

losen System zu vereinigen hat." *) Die Erklärung hat offenbar die Idee der Einheit aller wissenschaftlichen Erkenntnis zur Voraussetzung, und Wundt würde nicht dagegen sein, das vollendete System mit dem Namen der Philosophie zu benennen, ebensowenig auch gegen die Forderung, daß der „Philosoph" mit den Einzelwissenschaften nicht bloß als Kostgänger, sondern auf irgend einem Gebiete als Mitarbeiter verkehre. Und Fechner, Lotze, F. A. Lange bekennen sich zu derselben Anschauung: Zusammenbiegung der physikalischen und der geistig-geschichtlichen Tatsachen zu einem einheitlichen Weltsystem ist das letzte Ziel, gründliches Studium der Wissenschaften der Weg dazu.

Mit der Rückkehr zu dem alten Begriff der Philosophie sind zwei Irrtümer abgelehnt, die sich an die falsche Auffassung ihres Wesens anschließen: der Irrtum, daß es Philosophie ohne Wissenschaft, und der andere, daß es Wissenschaft ohne Philosophie geben könne.

Der erste Irrtum verwirrte zur Zeit der spekulativen Philosophie die Köpfe. Mit unfruchtbarer Mühsal unternahm man aus einigen allgemeinsten Begriffen, Subjekt und Objekt, Natur und Geist, Sein und Werden, philosophische Systeme herauszuspinnen. Dieser Irrtum ist gegenwärtig so gut wie ausgestorben; vielleicht kommt ein Rest von ihm hin und wieder einmal in Gestalt der Meinung vor, als ob ein besonderes Studium der Philosophie möglich sei, ohne ein Studium der Wissenschaften, etwa durch Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie. Ein solches Studium, so lehrreich es an sich sein kann, wird notwendig unfruchtbar und leer bleiben, wenn es nicht durch wissenschaftliche Studien auf anderen Gebieten ergänzt wird. Ein rechtschaffener Philosoph macht sich an die Dinge selbst. Ist es auch unmöglich, überall selbständiger Forscher zu sein, so muß er doch irgendwo mit den Füßen auf eigenem Boden stehen. Erst

*) System der Philosophie (1889) S. 21. In diesem gedankenreichen und bedeutenden Werk hat Wundt die Summe unserer wissenschaftlichen Erkenntnis zu ziehen, sowie ihre notwendigen Voraussetzungen und ihre letzten Konsequenzen zu entwickeln unternommen. Die zentrale Stellung darin nimmt die Metaphysik ein, deren Aufgabe dahin bestimmt wird, daß sie die Verbindung der Tatsachen nach dem Prinzip von Grund und Folge nicht, wie die Einzelwissenschaften, „auf bestimmte Erfahrungsgebiete einschränkt, sondern auf die Gesamtheit aller gegebenen Erfahrungen auszudehnen strebt" (Vorwort).

damit gewinnt er ein gutes Gewissen; erst damit gewinnt er in wissenschaftlichen Dingen überhaupt ein Urteil, erst dadurch wird er auch fähig, die Gedanken anderer selbständig aufzufassen und ihre Forschungen für sich zu gebrauchen. Die Wahl des Gebiets steht frei, es mag innerhalb der Geisteswissenschaften oder der Naturwissenschaften oder an den Grenzen beider in der Physiologie und Psychologie liegen; wie nach einem alten Wort alle Wege nach Rom führen, so führen in den Wissenschaften alle Wege zur Philosophie, nur keiner durch die Luft.*)

Gefährlicher als dieser Irrtum ist unserer Zeit der andere, daß es Wissenschaft ohne Philosophie geben könne. Er hängt mit der Ansicht zusammen, daß Philosophie eine besondere Wissenschaft sei, wie jede andere, nur etwa eine weniger gut begründete, eine luftige Wissenschaft von den Dingen, die der exakten Forschung nicht zugänglich sind. Es fehlt nicht an Leuten, die die Berührung mit ihr fliehen, als ob davon eine Schwächung des Wirklichkeitssinnes zu befürchten wäre: Physik, hüte dich vor der Metaphysik! — So berechtigt der Rat ist, sofern er vor übereiltem Systematisieren, unfruchtbarem Schematisieren oder Einmischung metaphysischer Interpretation in die physische Erklärung der Erscheinungen warnt, so unberechtigt wird er, wenn er die Wissenschaften abhalten will, sich letzte und allgemeinste Gedanken über ihr Gebiet zu bilden und diese mit den letzten Ergebnissen anderer Wissenschaften in Beziehung zu setzen. Das hieße nichts anderes als der Vulgärmetaphysik die Aufgabe der allgemeinen Konstruktion der Dinge überlassen und zugleich den Wissenschaften die innerste Triebkraft ausbrechen. Schließlich haben doch alle Wissenschaften in der Philosophie ihre einheitliche Wurzel, und wenn sie sich von dieser Wurzel überhaupt loslösen, so sterben sie ab. Was wir zuletzt mit aller Wissenschaft wollen, das ist nicht die Erklärung dieser oder jener vereinzelten Erscheinung,

*) E. Renan, Fragments philosophiques p. 292: philosopher c'est connaître l'univers. L'univers se compose de deux mondes, le monde physique et le monde moral, la nature et l'humanité. L'étude de la nature et de l'humanité est donc toute la philosophie. — — Le penseur suppose l'érudit et, ne fût-ce qu'en vue de la sévère discipline de l'esprit, il faudrait faire peu des cas du philosophe, qui n'aurait pas travaillé une fois dans sa vie à éclaircir quelque point spécial de la science.

nicht die Erkenntnis dieses oder jenes besonderen Gebiets, sondern die Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt. Der Trieb, auf die Frage nach der Natur und der Bedeutung der Dinge überhaupt Antwort zu finden, hat die wissenschaftliche Forschung oder die Philosophie ursprünglich ins Dasein gerufen; die Notwendigkeit der Arbeitsteilung hat sie dann in einzelne Forschungsgebiete zu zerlegen gezwungen; die Meinung ist nicht, sie dadurch zur Isolierung aufzufordern, sondern sie geschickter zu machen, an ihrem Teil an der Lösung der Gesamtaufgabe zu arbeiten. Das theoretische Interesse, das die Lebenskraft jeder Wissenschaft ausmacht, ist ihr Anteil an der Philosophie, das was sie zur Lösung der Frage nach der Natur der Dinge überhaupt beizutragen vermag.

Das ist ganz deutlich, wenn man nicht so sehr auf die persönliche Empfindung der einzelnen Forscher, als auf die gesamte geschichtliche Entwicklung einer Disziplin achtgibt. Was ist es, das gegenwärtig die Biologie in den Mittelpunkt der naturwissenschaftlichen Forschung stellt, das sie antreibt, gerade den niedersten Formen des Lebens mit mikroskopischer und oft mikrologisch scheinender Forschung nachzugehen? Offenbar die Hoffnung, auf diesem Wege dem großen Geheimnis des Lebens und seiner Entwicklung auf Erden auf die Spur zu kommen. An den tausend Formen der Flechten und Pilze, der Moneren und Infusorien an sich würde uns schwerlich so gar viel gelegen sein. Es kann sich im engeren Kreis ein sportsmäßiges Interesse an dem unendlich Kleinen ausbilden; aber davon kann eine Wissenschaft nicht auf die Dauer leben. — Oder man nehme die Astronomie; mit unermüdlichem Fleiß sammelt sie Beobachtungen, trägt die Örter von Hunderttausenden von Sternen in ihre Tafeln ein, berechnet die Bahnen von Kometen und Sternschnuppenschwärmen, entdeckt neue Planetoiden und kosmische Nebel, prüft Lichtstärke und Spektrum: wozu? Um des Einzelnen willen? Offenbar nicht, sondern weil wir hoffen, unsere Einsicht in die Konstitution und die Entwicklung des Universums überhaupt auf diesem Wege zu vertiefen. Fiele dieser Antrieb fort, hörte diese Frage auf uns zu beschäftigen, so würde das Beobachten und Rechnen auf unseren Sternwarten bald auch zum Stillstand kommen. Das Einzelne kann praktisch-technisches Interesse haben, wie in der Chemie die Auffindung neuer Zusammensetzungen;

aber das theoretische Interesse, worin die Wissenschaft als solche lebt, geht auf das Allgemeine, ist die Seite, womit sie der Philosophie zugewendet ist.

Das ist selbst in den geschichtlichen Wissenschaften nicht anders. Obwohl hier das Einzelne, wenigstens das uns Nächste und Verwandte, unmittelbarere Bedeutung für uns hat, so ist doch auch hier das letzte, alle Forschung belebende Interesse die Frage nach dem Woher und Wohin des geschichtlichen Lebens überhaupt. Würde uns diese Frage gleichgültig, so würde auch die Geschichtsforschung erlahmen. Und dieselbe Wirkung würde eintreten, wenn wir auf jene Frage eine uns völlig befriedigende Antwort hätten; dann hörte die Forschung ebenfalls auf. Das Mittelalter zeigt es. Es war im Besitz einer alle seine Ansprüche befriedigenden Geschichtsphilosophie: zwischen Schöpfung und Gericht lag das Leben der Menschheit, durch die großen Ereignisse der heiligen Geschichte wie ein gewaltiges Drama in Akte gegliedert, klar und übersehbar vor seinen Augen. Eben darum hatte das Mittelalter keine Geschichtsforschung, es wußte alles Wesentliche und Wissenswerte; wozu dem Unerheblichen und Gleichgültigen nachgehen? Wir sind nicht in so glücklich-unglücklicher Lage, und darum sind wir Geschichtsforscher geworden; wir verachten auch das Kleine und Unscheinbare nicht, wir heben jedes Bruchstück einer alten Papierrolle oder eines mit Zeichen bedeckten Ziegelsteines auf, es mag, am rechten Orte eingefügt, ein Stück alten Lebens und Denkens, ein Stück einer untergegangenen Sprache aufhellen und damit auf den Weg, den unser Geschlecht bisher auf Erden zurückgelegt hat, einen neuen Schimmer von Licht werfen.

In diesem Sinne kann man sagen: Philosophie ist das zentrale Feuer, die Sonne, von der die belebende Wärme auf alle Wissenschaften ausstrahlt. Der Boden der Forschung wird überall nur dadurch anbaufähig, daß er von diesen Strahlen durchdrungen wird. Und die einzelne Arbeit wird um so größere und reifere Frucht tragen, je mehr des lebendigen Sonnenscheins sie ihrem Boden zuzuleiten weiß. Hingegen, wer unbekümmert um Licht und Wärme auf Geratewohl den Boden hackt und gräbt, wo er gerade einen Platz findet, der wird dürftige und harte Früchte ernten. Eine Wissenschaft aber, der die Beziehung zur Philosophie oder der Einheit des Wissens über-

haupt verloren ginge, die müßte wie ein Garten, dem das Sonnenlicht abgeschnitten ist, ins Kraut schießen, ohne es zum Blühen und Fruchttragen zu bringen; ohne Bild, sie müßte an fruchtloser Spitzfindigkeit oder sinnloser Stoffanhäufung untergehen. Kant nennt einmal solche Gelehrsamkeit eine *cyklopische*, ihr fehle ein Auge: „das Auge nämlich der wahren Philosophie, um die Menge des historischen Wissens, die Fracht von hundert Kamelen, zweckmäßig zu benützen." (Anthropologie, § 58.)

Aber wo bleiben denn bei dieser Auffassung die „*Fachphilosophen*"? Nun, mir kommt vor, als hätte schon das Wort einen etwas wunderlichen Klang, nicht viel anders, als wenn man anderseits auch von Dummköpfen von Fach reden wollte. Es gibt, so werden wir sagen, wissenschaftliche Forscher mit philosophischem Geist und ohne solchen; Physiker, Astronomen, Psychologen, Biologen, Historiker, Metaphysiker, Soziologen, Moralisten, sie alle können diesen Geist haben oder nicht haben. Philosophie als „Spezialfach" gibt es nicht. Doch mag man dem jetzt herrschenden Sprachgebrauch dadurch entgegenkommen, daß man *Philosophie im engeren Sinn* von der Philosophie in jenem allgemeinen Sinn unterscheidet. So scheidet Aristoteles eine „*erste Philosophie*" aus dem Gesamtgebiet aus; ihre Aufgabe ist die Erörterung gewisser allgemeinster Fragen hinsichtlich der Wirklichkeit, das, was wir jetzt Metaphysik zu nennen pflegen. Und an sie schließen sich die erkenntnistheoretischen Untersuchungen an, die mit den ontologischen und kosmologischen unzertrennlich verknüpft sind. Will man so *Metaphysik* und *Erkenntnistheorie* als *Philosophie im engeren* Sinne ausscheiden, dann muß man aber sogleich hinzufügen: auf keine Weise können sie von den übrigen Wissenschaften abgetrennt und isoliert werden. Ein purus putus metaphysicus — und von dem Erkenntnistheoriker gilt ganz dasselbe — ist ein Unding oder ein leerer Wortmacher. Nur die Wissenschaften, Natur- und Geisteswissenschaften, geben das Material, über das Seiende überhaupt und die Welt im ganzen zu urteilen; nur die Wissenschaften geben Veranlassung und Stoff zu erkenntnistheoretischen Untersuchungen. Und so bliebe es auch hiernach dabei, daß jemand um so mehr Beruf zum „Fachphilosophen" hätte, je mehr er auf den beiden großen Gebieten

der wissenschaftlichen Forschung, der mathematisch-naturwissenschaftlichen und der philologisch-historischen, heimisch wäre.

Wollte aber nun jemand sagen: es bleibe hiernach die „Fachphilosophie" ein anmaßliches Unternehmen, denn niemand vermöge dieser Forderung gerecht zu werden, so wäre das letztere ja ohne weiteres zuzugeben. Was aber die Anmaßung anlangt, so ließe sich doch auch eine mildere Auffassung finden. Es ist schon zu Anfang bemerkt worden, daß die Bildung letzter Ansichten über die Fragen, welche wir als metaphysische und erkenntnistheoretische bezeichnen, nicht etwas ist, was man nach Willkür tun oder lassen kann. Irgend eine Metaphysik, irgend eine Ansicht über das Wesen der Dinge, über Gott und Welt, über das Verhältnis unserer Erkenntnis zur Wirklichkeit, macht sich jeder Mensch, der nicht bloß als animalisch-bedürftiges Wesen lebt. Wenn dem so ist, so wird man auch anerkennen müssen, daß es besser ist, einmal gesammelte Aufmerksamkeit auf diese Fragen zu richten, als sie der Gelegenheit und dem Zufall zu überlassen. Bietet sich nun jemand dazu an, die Ergebnisse dieses seines Nachdenkens mitzuteilen, so kann man hierin zwar Anmaßung finden, dieselbe Anmaßung, die auch in der Veröffentlichung von Versen liegt, in denen der Dichter seine eigensten Erlebnisse und Gefühle ausspricht. Man könnte darin aber auch eine Art von Aufopferung erblicken, daß jemand, statt sich auf die Mitteilung von Ergebnissen spezieller Forschung einzuschränken, bereit ist, allgemeine Gedanken, die der Natur der Sache nach mehr subjektiv und nicht in demselben Sinne beweisbar sind, der öffentlichen Beurteilung preiszugeben und zugleich sich mitleidigen Spottreden auszusetzen: er scheine eine Neigung zu haben, über Dinge zu reden, von denen er nichts wisse, d. h. nicht als Fachmann, sondern nur als Dilettant wisse. In einer Zeit wenigstens, die den Namen eines Dilettanten oder bloßen Liebhabers als schwere Beschimpfung eines wissenschaftlichen Schriftstellers braucht, und die anderseits über den Mangel an zusammenhängenden allgemeinen Gedanken so leicht sich tröstet, wie die unserige, sollte man glauben, daß es für einen Mann, der auf seinen guten Namen etwas hält, nicht viel Verlockendes haben könnte, als „Fachphilosoph" sich vernehmen zu lassen.

Doch finden sich immer wieder solche Leute. Wie es immer

wieder Dichter gibt, die, ungewarnt durch das Schicksal so vieler Vorgänger, ihre Geisteskinder der stumpfen Neugier und dem Hohngelächter der Vorübergehenden aussetzen, so wird es auch immer wieder Leute geben, die bereit sind, mit dem alten Ch. Wolff ihre „Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" der Schadenfreude der Vorsichtigen, der Zurechtweisung der Besserwissenden, dem Achselzucken der Kenner, dem Gelächter der Menge preiszugeben. Vielleicht dürfen sie sich darüber trösten mit dem Gedanken, daß sie doch nicht ohne einigen Nutzen für das gemeine Wesen sind. Sollten sie sonst nichts leisten, so würden sie doch an das letzte Ziel aller Forschung erinnern: eine Theorie des Universums. Die Einzelwissenschaften kommen leicht in Gefahr, dies Ziel aus den Augen zu verlieren; von jedem einzelnen auf neues und immer neues Einzelne hingewiesen, vergessen sie am Ende ganz, worauf sie ursprünglich ausgingen. Es ergeht ihnen umgekehrt wie dem Sohne des Kis, der ausging seines Vaters Eselinnen zu suchen und ein Königreich fand; die wissenschaftliche Forschung, die vor mehr als zweitausend Jahren mit Thales auszog, eine allgemeine Theorie der Wirklichkeit zu suchen, ist am Ende mit Fausts Famulus zufrieden und froh, wenn sie Regenwürmer findet und in Ruhe zergliedern kann. Und wird ihr einmal selber über ihrem kritischen Bestreben oder ihrer encheiresis naturae bang, so beschwichtigt sie sich alsbald mit allgemeinen Reden: für den wahren Forscher sei nichts zu klein, oder: zu allgemeinen Gedanken sei es noch zu früh, erst müsse die Einzelforschung zu Ende gebracht sein.*)

Der Metaphysiker hätte dem gegenüber die Aufgabe, dem Ver-

*) Der Sprachforscher Schleicher, der übrigens selber nicht zu den Quietisten gehörte, charakterisiert in seiner kleinen Abhandlung über die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft (1863) diese Neigung unserer Zeit: „Man erträgt mit größter Gemütsruhe den Mangel eines dem Stande unserer scharfen und genauen Einzelforschung entsprechenden philosophischen Systems in der Überzeugung, daß vorderhand ein solches noch nicht geschaffen werden könne, vielmehr mit dem Versuche seiner Herstellung gewartet werden müsse, bis dermaleinst eine genügende Fülle zuverlässiger Beobachtung und sicherer Erkenntnisse aus allen Sphären des menschlichen Wissens vorliegt." Wem fällt dabei nicht der horazische Bauersmann ein, der am Ufer des Flusses steht und warten will, bis er abgelaufen ist?

At ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

sinken der wissenschaftlichen Forschung in quietistischen Detailbetrieb entgegenzuwirken. Seine Bedeutung im Gesamtbetrieb der Wissenschaft wäre: die Idee der wissenschaftlichen Erkenntnis, das letzte Ziel aller Forschung, im Bewußtsein lebendig zu erhalten; vielleicht auch die andere: in seiner Person die Unzulänglichkeit der menschlichen Kraft zur Erreichung des Zieles darzustellen, und so zu zeigen, daß der Menschengeist auf dem Wege der Forschung nicht ans Ende der Dinge gelangt, daß neben der wissenschaftlichen Erkenntnis auch Glaube und Dichtung ihr Recht behalten. Und dazu käme noch eine letzte nicht unwichtige Aufgabe: den Einfluß der fortschreitenden wissenschaftlichen Erkenntnis auf die allgemeine Weltanschauung zu vermitteln. Unterbleibt dies, bleibt die wissenschaftliche Forschung in ihrer Vereinzelung, fehlt es an einer ernsthaften Philosophie, so wird bald mit dem Spezialismus der Obskurantismus das Feld beherrschen. Die Philosophie zieht die Summe der Erkenntnis jederzeit und nötigt die geltenden Weltbegriffe vor dem wissenschaftlichen Bewußtsein sich zu rechtfertigen. Wir wären damit bei dem Begriff der Philosophie angelangt, den Kant als ihren Weltbegriff von dem Schulbegriff unterscheidet: „Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft."

Das Wesen aber des Philosophen, das was den Forscher zum Philosophen macht, hat Goethe, der Dichter-Philosoph von Gottes Gnaden, im Tasso gezeichnet:

Sein Ohr vernimmt den Einklang der Natur;
Was die Geschichte reicht, das Leben gibt,
Sein Busen nimmt es gleich und willig auf;
Das weit Zerstreute sammelt sein Gemüt,
Und sein Gefühl belebt das Unbelebte.

3. Einteilung und Grundprobleme der Philosophie.

Man kann alle möglichen wissenschaftlichen Untersuchungen unter drei Gesichtspunkte bringen: sie betreffen entweder die Natur des Wirklichen, oder die Form des Erkennens, oder die dem Handeln gestellten Aufgaben.

So kommt man auf die alte, in der späteren griechischen Philosophie übliche Einteilung der Wissenschaften in Physik, Logik und Ethik: Physik die Wissenschaft von der Natur der Dinge, Logik

die Wissenschaft, die das Erkennen selbst nach seiten der Form zum Gegenstand hat, Ethik die Wissenschaft von den Gütern und Werten, von den Aufgaben des Handelns und den Prinzipien des Urteilens.

In der Tat sind hiermit die letzten Orte wissenschaftlicher Überlegungen überhaupt bezeichnet. Die Namen freilich haben zum Teil eine Verschiebung ihrer Bedeutung erlitten. Nur das Wort Ethik brauchen wir auch heute noch in seinem alten Sinn. Dagegen haben die beiden anderen eine engere Bedeutung angenommen. Mit dem Namen Logik bezeichnen wir jetzt gewöhnlich nur die Untersuchung gewisser formaler Verhältnisse des begrifflichen Denkens. Die allgemeinsten Erwägungen über Natur, Bedeutung und Ursprung des Erkennens pflegen wir unter dem Titel der Erkenntnistheorie zu behandeln.

Noch mehr ist die Bedeutung des Namens Physik ins Enge gezogen. Bei den Griechen ist Physik die Wissenschaft von der Natur der Dinge überhaupt, zu ihr gehört auch die Erkenntnis der organischen Welt und des Seelenlebens. Wir haben zunächst aus dem Begriff der Natur die geistige Welt ausgeschlossen; die Physik oder Naturlehre hat es lediglich mit der körperlichen Natur zu tun. Neben ihr steht die Psychologie als die Wissenschaft von der Natur des seelischen Lebens. Dann aber hat sich der Begriff noch weiter verengt, Physik bedeutet nur noch einen Ausschnitt aus der Lehre von den Körpern, die Untersuchung der allgemeinsten Verhaltungsweisen aller materiellen Elemente ist ihr Gebiet; neben ihr beschäftigen sich die Chemie, die Mineralogie, die Biologie u. s. f. mit besonderen Verhaltungsweisen der Körper. Der griechischen Bedeutung der Physik entspricht in unserem Sprachgebrauch einigermaßen der Name Metaphysik. Wir pflegen damit letzte und allgemeinste Untersuchungen über die Natur der Dinge überhaupt, der körperlichen sowohl als der seelischen, zu bezeichnen, Untersuchungen, die auf Grund aller Einzelforschung, wie sie durch Physik und Psychologie getrieben wird, eine Gesamtansicht von der Natur der Wirklichkeit zu gewinnen suchen. — So klingt es uns jetzt auch aus der Etymologie des Namens entgegen, Metaphysik eine Wissenschaft, die über die Physik und ihre Naturbetrachtung hinausgeht. Ursprünglich liegt das allerdings nicht in dem Wort; es ist aufgekommen als Titel einer Schrift des Aristoteles, die

von ihrem Verfasser selbst als „erste Philosophie" bezeichnet wird; sie wurde Metaphysik genannt nach dem Ort, der ihr später in der Sammlung der aristotelischen Schriften hinter der Physik angewiesen war. — Wir werden also im folgenden das Wort in der Bedeutung brauchen, daß es die Versuche bezeichnet, die Summe unserer Erkenntnis der Dinge in allgemeinste Ansichten von der Natur der Wirklichkeit zu fassen. Als ihre eigentliche innerste Aufgabe kann man bezeichnen: die physische und die geistige Welt, oder was auf dasselbe hinauskommt, die kausale und die finale Betrachtung der Wirklichkeit in eins zusammenzubiegen.

Auf die Frage, ob eine solche Wissenschaft überhaupt möglich sei, gehe ich nach dem, was vorher über die Möglichkeit der Philosophie ausgeführt worden ist, nicht weiter ein. Von der erkenntnistheoretisch-positivistischen Richtung wird die Möglichkeit der Metaphysik verneint, sie müsse als eine große geschichtliche Verirrung des Menschengeistes angesehen werden; die positiven Wissenschaften und die Erkenntnistheorie erschöpften den Umkreis des Wißbaren. In der Tat, versteht man unter Metaphysik die Wissenschaft von den Dingen, die außerhalb aller möglichen Erfahrung liegen, oder die Konstruktion der Wirklichkeit a priori in einem Begriffssystem, dann wird ihre Zeit vorüber sein. Dagegen wird Metaphysik in dem oben bezeichneten Sinne nie aussterben; der Versuch, auf die letzten Fragen, die dem Geist durch die Wirklichkeit aufgegeben sind, eine Antwort zu geben, wird so lange wiederholt werden, als theoretisches Interesse zum Nachdenken über die Dinge antreibt. Ob man diese Versuche Wissenschaft nennen will oder nicht, scheint ziemlich gleichgültig; daß die Subjektivität des Denkers hier eine größere Rolle spielt als in der Mathematik oder Physik, ist ohne weiteres zuzugeben; ebenso, daß nicht ein ebenso kontinuierliches Fortschreiten in der Geschichte der Metaphysik zu finden ist, wie in der Geschichte der exakten Wissenschaften. Das kann aber nicht hindern anzuerkennen, daß die Fragen, die man metaphysisch zu nennen pflegt, aufgegeben und damit also der Ort einer solchen Untersuchung abgesteckt ist. Man kann freilich diese Fragen auch in der Erkenntnistheorie abhandeln, man könnte ihnen, wenn man wollte, auch in der Psychologie oder in der Physik einen Ort verschaffen; alle Einteilung der Wissenschaften ist zuletzt zufällig. Mir

will es aber auf keine Weise zweckmäßig erscheinen, diesen Untersuchungen ihre relative Selbständigkeit zu nehmen und sie gelegentlich in einem anderen Zusammenhang abzuhandeln. Behandelt man z. B. diese Fragen in der Erkenntnistheorie, so hat das lediglich die Folge, daß sie unter einem unbequemen und schiefen Gesichtspunkte vorkommen.*)

In jedem der drei großen Zweige der Philosophie führt die Untersuchung auf wenige letzte Grundprobleme. Ich will sie hier kurz im Zusammenhang entwickeln, sie bezeichnen zugleich den Gegenstand der folgenden Betrachtungen.

Auf zwei letzte Fragen wird die Betrachtung des Wirklichen oder die Metaphysik geführt, ich nenne sie 1. das ontologische, 2. das kosmologische oder theologische Problem.

Das ontologische Problem wird durch die Frage ausgedrückt: worin besteht die Natur des Wirklichen als solchen? Auf diese Frage scheint zunächst eine einfache Antwort nicht möglich; das Wirkliche tritt uns nicht als ein gleichartiges entgegen. Verschiedene Wissenschaften zeigen ein völlig ungleichartiges Wirkliches. Der Physik stellt es sich dar als Körper, der den Raum erfüllt und im Raum sich bewegt; alle ihre Bemühungen sind darauf gerichtet, die Naturerscheinungen auf gesetzmäßige Bewegungen raumerfüllender Teilchen zurückzuführen. Als ein völlig anderes tritt uns das Wirkliche in den Geisteswissenschaften entgegen; es erscheint hier als empfindend, vorstellend, denkend, fühlend, strebend, wollend; von Bewußtseinsvorgängen handelt die Psychologie, Erscheinungen, die man nicht sehen, greifen, messen, noch überhaupt als im Raum sich begebende Vorgänge konstruieren kann.

Wie verhalten sich diese beiden Formen des Wirklichen zu einander? Besteht die Wirklichkeit aus zwei völlig verschiedenen Arten des Wirklichen? Oder lassen sich jene beiden Formen, die physische und die psychische, auf eine zurückführen.

*) Einsichtige Bemerkungen über Notwendigkeit und Aufgabe der Metaphysik findet der Leser bei J. Volkelt, Einführung in die Philosophie der Gegenwart (1891), mit welcher Schrift die hier vorliegende überhaupt manche Berührungspunkte hat. Ich nenne hier noch zwei seither erschienene Einleitungen in die Philosophie, von W. Wundt und O. Külpe, von denen die erste eine Orientierung über die geschichtliche Entwicklung und die möglichen Standpunkte, die zweite eine mehr systematische Übersicht gibt.

Die Verschiedenheit der Antworten auf diese Frage ergibt die verschiedenen metaphysischen Standpunkte, welche man mit dem Namen des Dualismus, des Materialismus, des Spiritualismus oder Idealismus bezeichnet.

Dualismus heißt die Ansicht, welche behauptet: es gibt zwei heterogene Arten des Wirklichen, zwei Arten von Substanzen, körperliche und geistige, ausgedehnte und denkende. Der gemeine Menschenverstand findet bis auf diesen Tag in dieser Lösung des ontologischen Problems am leichtesten Befriedigung.

Die Philosophie zeigt jederzeit eine Neigung, über den Dualismus hinaus zu einem Monismus zu kommen. Die Antriebe dazu liegen auf der Hand; die Einheit der Wirklichkeit ist so groß und greifbar, daß sie die Zusammensetzung aus zwei völlig verschiedenartigen Elementen selbst abzulehnen scheint. Dazu kommt die Neigung des Denkens zur Vereinfachung der Wirklichkeit; die Dinge erklären heißt die mannigfachen Erscheinungen auf einfache Prinzipien zurückführen.

Auf doppelte Weise kann der Einheitsdrang sein Ziel erreichen; man führt entweder die geistigen Vorgänge auf die körperlichen zurück und sagt: Körper und Bewegung ist das an sich Wirkliche, die Bewußtseinsvorgänge sind bloß eine Erscheinungsform von Vorgängen, die an sich physikalischer Natur sind; dann haben wir den Materialismus. Oder man führt die physikalischen Erscheinungen auf Bewußtseinsvorgänge zurück und sagt: geistige Vorgänge sind das an sich Wirkliche, die physische Welt ist eine bloße Erscheinungsform jenes wirklich Wirklichen; dann haben wir den Spiritualismus oder Idealismus.

Daneben bleibt eine vierte Möglichkeit; man kann sagen: die Natur des Wirklichen an sich vermögen wir überhaupt nicht zu erkennen. Gegeben sind uns zunächst die beiden Formen, das Körperliche und das Geistige; wir mögen aber annehmen, daß sie nur verschiedene Erscheinungsformen eines uns unerreichbaren Wirklichen sind. Agnostizismus kann man diese Ansicht nennen.

Das zweite große Problem der Metaphysik ist das kosmologische oder theologische. Es wird ausgedrückt durch die Frage: welche Vorstellung sollen wir uns von dem Zusammenhang aller Dinge machen? welche Gestalt hat die Wirklichkeit als Ganzes?

Atomismus, Theismus, Pantheismus sind verschiedene Beantwortungen dieser Frage.

Auf den ersten Blick stellt sich die Wirklichkeit als eine Vielheit selbständiger Dinge dar, deren jedes zwar in Beziehung zu anderen steht, aber seinem Dasein nach unabhängig für sich besteht. Diese Ansicht ist zu Ende gedacht im Atomismus: die Wirklichkeit ist ein Aggregat vieler, selbständiger, unentstandener und unvergänglicher Urelemente; durch mannigfache Verbindung entstehen aus ihnen, gleichsam als Dinge zweiter Ordnung, die Dinge der gewöhnlichen Meinung. — Der Atomismus oder Pluralismus ist nicht notwendig materialistisch, in der Monadologie Leibnizens haben wir eine spiritualistische Form.

Auch an diesem Punkt hat die Philosophie von jeher eine Neigung gezeigt, über die Vielheit zu einer Einheit hinauszugehen. Die Einheitlichkeit und Zusammenstimmung der Welt erscheint so groß, daß sie nicht als das Ergebnis des zufälligen Zusammenkommens einander absolut fremder Elemente begriffen werden kann. In doppelter Gestalt tritt die monistische Weltanschauung auf; entweder leitet sie die Einheit und Zusammenstimmung der Dinge aus der Einwirkung einer nach einheitlichem Plan tätigen, baumeisterlichen Intelligenz ab, dann haben wir den Theismus. Oder sie trägt die Einheit noch tiefer in die Dinge hinein und behauptet: die Wirklichkeit ist überhaupt ein einziges einheitliches Wesen, eine Substanz, die Vielheit ist nur als Gliederung in der Einheit des Wesens; dann haben wir den Pantheismus. Von zwei Punkten aus wird die Philosophie auf diese Anschauung geführt. Vom Gottesbegriff aus kommt die theologische Spekulation dahin: ist Gott, wie es die monotheistische Gotteslehre sagt, Schöpfer aller Dinge aus nichts, dann ist er in Wahrheit allein seiend, die Dinge sind dann durch ihn und in ihm; sie können nicht aus ihm heraus und gegen ihn selbständiges Dasein gewinnen. Anderseits kommt vom Naturbegriff aus die physikalische Betrachtung auf denselben Gedanken der Wesenseinheit. Stehen alle Dinge in allgemeiner und beständiger Wechselwirkung, so schließen sich alle Vorgänge zu einem einzigen, allumfassenden Vorgang, dem einheitlichen Weltlauf, zusammen, und damit ist der Begriff der Einheit dessen, das sich verändert, der Begriff der Einheit der Substanz gegeben.

Auch die Erkenntnistheorie wird auf zwei letzte Probleme geführt, wir können sie nennen das Problem des Wesens und das Problem des Ursprungs der Erkenntnis.

Das erste wird ausgedrückt durch die Frage: was ist das Erkennen? Hierauf geben Realismus und Idealismus oder Phänomenalismus verschiedene Antworten. Der Realismus sieht in ihr eine adäquate Abbildung der Wirklichkeit; im wahren Erkennen kommen die Dinge ebenso vor, wie sie in der Wirklichkeit sind, nur natürlich ohne die Wirklichkeit selbst. Der Idealismus hält diese Auffassung für eine ganz unmögliche; wie kann Erkennen Abbildung und gleichsam Wiederholung der Dinge sein? Erkennen ist ein innerer, psychischer Vorgang, wie sollte zwischen ihm und den Dingen draußen Ähnlichkeit stattfinden? Und wenn sie stattfände, könnten wir es nicht wissen; wir können nicht aus uns selbst heraustreten und unsere Vorstellungen mit den Dingen vergleichen.

Die zweite Frage ist: wie kommt Erkennen überhaupt zu stande? Auch sie gibt zur Entstehung eines durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurchgehenden Gegensatzes der Ansichten Veranlassung, des Gegensatzes von Empirismus und Rationalismus. Der Empirismus leitet alle Erkenntnis aus der Wahrnehmung ab; Erfahrung ist die einzige Quelle der Erkenntnis, Erfahrung aber besteht in der Verknüpfung von Wahrnehmungen. Der Rationalismus behauptet dagegen: alle eigentlich wissenschaftliche Erkenntnis setzt ein anderes Prinzip voraus, das nicht aus der Wahrnehmung stammen kann. Allgemeinheit und Notwendigkeit, wie sie am strengsten die Mathematik bietet, wie sie aber von jeder Wissenschaft erstrebt wird, kann nie aus der Erfahrung kommen, die immer nur zeigt, was in diesem Fall, nicht was in jedem Fall geschieht. Eigentliche Wissenschaft entspringt aus dem Verstande, der Begriffe bildet und ihre Beziehungen verfolgt nach der ihm ursprünglich eigenen inneren Gesetzmäßigkeit.

Die Untersuchungen der Ethik kommen auf eine letzte prinzipielle Frage zurück: worauf beruhen zuletzt alle Wertunterschiede, im besonderen die Wertunterschiede zwischen menschlichen Handlungen und Gesinnungen? Zwei Ansichten stehen sich gegenüber; die eine behauptet: auf Wirkungen für die Lebensgestaltung: gut ist, was günstige,

schlecht ist, was ungünstige Folgen für die Lebensgestaltung des einzelnen und der Gesamtheit hat, deren Glied er ist. Das ist die teleologische Ansicht. Die andere Ansicht, man kann sie die formalistische nennen (sie wird auch die intuitivistische genannt, im Gegensatz zur utilitarischen, wie man in England die teleologische Ethik nennt), behauptet: gut und böse sind absolute Qualitäten von Handlungsweisen und Willensrichtungen, die nur wahrgenommen und anerkannt, aber nicht eigentlich abgeleitet und begründet werden können. Hat die erste Ansicht recht, so ergibt sich eine neue Frage: welcher Lebensinhalt ist es, durch dessen Herbeiführung oder Förderung günstige von ungünstigen Wirkungen unterschieden werden? was ist das höchste und letzte Ziel menschlichen Strebens? Wird hierauf geantwortet: Gefühlserregungen der Lust oder des Glücks, so haben wir den Hedonismus. Wird dagegen das Ziel in eine objektive Lebensgestaltung und Lebensbetätigung gesetzt, so haben wir eine Anschauung, für die es an einem herkömmlichen Ausdruck fehlt; ich will sie, mit Erinnerung an den Ursprung dieser Anschauung in der Aristotelischen Philosophie, Energismus nennen; das höchste Gut ist volle Entfaltung und vollendete Betätigung aller menschlichen Tugenden und Tüchtigkeiten, am meisten der höchsten.

Ich beginne mit den metaphysischen Problemen. Sie sind es, die den Menschengeist zuerst zur Philosophie antreiben. Freilich sind sie so mit den Problemen des Erkennens verwachsen, daß es vielfach notwendig wird, Ergebnisse erkenntnistheoretischer Betrachtungen, z. B. über das Wesen von Raum und Zeit, von Substantialität und Kausalität, vorauszunehmen. Indessen würde es nicht anders gehen, wenn wir die Erkenntnistheorie voranstellten; wir müßten dann vielfach metaphysische Theorien voraussetzen. Es scheint mir darum zweckmäßig, bei der natürlichen Ordnung der geschichtlichen Entwicklung zu bleiben, nach der erst die metaphysischen Verlegenheiten die Untersuchung über die Natur des Erkennens hervorgetrieben haben.

Erstes Buch.

Die Probleme der Metaphysik.

Ich gebe aber etwas auf den urſprünglichen Naturinſtinkt der Menſchen und glaube, daß nichts wahr ſein kann, was nicht auch gut iſt zu glauben, am wahrſten aber das, was am beſten. Freilich auch in dem, was man für gut hält, kann man irren, aber einmal muß doch ein Punkt kommen, wo der Menſch ſich ſelbſt glaubt.

Fechner, Zendaveſta.
Vorwort XIV.

Erſtes Kapitel.

Das ontologiſche Problem.

1. Zur geſchichtlichen Orientierung.

Der Ausgangspunkt alles Philoſophierens iſt die gemeine Meinung; das gilt von der Entwicklung des Denkens in der Geſamtheit wie im einzelnen Individuum. In einer zur Einführung in die Philoſophie beſtimmten Schrift wird es daher zweckmäßig ſein, von ihr auszugehen.

Auf die Frage nach der Natur des Wirklichen als ſolchen wird die gemeine Vorſtellung zunächſt mit der Hinweiſung auf die ſichtbaren und greifbaren Dinge antworten: die Körperwelt iſt das Wirkliche. Dennoch iſt ſie nicht eigentlich materialiſtiſch; der Materialismus iſt erſt ein Erzeugnis des wiſſenſchaftlichen Nachdenkens. Jene kennt neben den Körpern noch ein Wirkliches von anderer Art, die Seele. In den lebenden Körpern iſt etwas, das nicht Körper, wenigſtens nicht eigentlich Körper iſt. Es gibt wohl keine Sprache, die nicht ein Wort hat für das, was wir Seele nennen, und damit dieſem Etwas Wirklichkeit und Weſenheit zuerkennt.

Den Urſprung der Vorſtellung von der Seele als einem beſonderen Weſen wird man etwa in folgenden Tatſachen zu ſuchen haben. Unter den Körpern tritt ein wichtiger und in die Augen fallender Unterſchied hervor, der Unterſchied von lebenden und lebloſen Körpern. Jene bewegen ſich durch den eigenen Willen, dieſe dagegen können ſich nicht von ſelbſt bewegen, ſondern bedürfen des Anſtoßes von außen. Die Urſache dieſes Unterſchiedes, ſo folgert die Meinung, muß darin liegen, daß in den lebendigen Körpern ein Etwas iſt, das will und bewegt, empfindet und fühlt: das iſt die Seele.

Daß aber dieſe ein beſonderes, ſelbſtändiges Ding oder Weſen und nicht eine bloße Kraft oder Eigenſchaft iſt, darauf führt eine

andere Tatsache, die auf die primitive Gedankenbildung überhaupt einen tiefgehenden Einfluß übt: die Erscheinung des Todes. Mit dem Tode verliert der lebende Körper jenen Vorzug vor den leblosen Körpern, er wird fühllos und bewegungslos. Wie kommt das? was hat sich im Tode zugetragen? Der Körper ist noch derselbe wie im Augenblick vorher; er ist äußerlich unvermindert und unverändert, nur die eigene Bewegung fehlt. Es muß also, das ist die naheliegende Folgerung, das Bewegende, die Seele, ihn verlassen haben. Sie ist also unkörperlich, sonst müßte ihr Verlust sichtbar sein, und sie ist ein selbständiges Wesen; sie beweist es eben dadurch, daß sie von dem Leibe sich trennt und zu existieren fortfährt. Denn hierin stimmt die Erfahrung aller Völker überein, daß die Seele nicht im Tode untergeht; sie kann noch erscheinen und wirken. Wohin die Anthropologie blickt, tritt ihr der Totenkult entgegen, ein sicherer Beweis des Glaubens an Dasein und Fortleben der abgeschiedenen Seele. Um das Nichtseiende gibt sich niemand Mühe. — Übrigens ist zeitweilige Trennung der Seele vom Leibe auch während des Lebens eine auf primitiver Kulturstufe gewöhnliche Vorstellung. Im Schlaf liegt der Leib auch bewegungslos da; aber die Seele ist nicht untätig, sie sieht, hört, fühlt und erlebt manchmal erstaunliche Dinge. Sie träumt, sagen wir; die primitive Vorstellung aber deutet diese Tatsache anders: die Seele verläßt im Schlaf den Leib und wandelt eigene Wege, wobei ihr denn eben das zustößt, was sie nach unserer Ausdrucksweise träumt.

Was nun das Wesen der Seele nach der primitiven Vorstellung anlangt, so läßt es sich etwa so bestimmen: sie ist ein hauchartiges Wesen, sichtbar, aber nicht greifbar, von der Gestalt des Leibes, wie sein bleibender substantieller Schatten. Der Zusammenhang des Lebens mit dem Atem ist offenbar der Anlaß, daß in so vielen Sprachen die Seele als Hauchwesen (ψυχή, animus) bezeichnet wird. Seiendes Bildnis oder seiende Sichtbarkeit des Leibes, ohne Körperlichkeit, ohne Undurchdringlichkeit und Schwere, so könnte man sie definieren. So beschreibt Homer die abgeschiedenen Seelen oder Geister, so malt sie der mittelalterliche Maler, so stellt sie auch heute noch die Gespensterfurcht vor. Dabei fehlt ihnen nicht die Fähigkeit zu spukhafter Wirksamkeit und vor allem ein, wenn auch verändertes und herabgesetztes, Innenleben mit Erinnerung und Gefühl.

Wollte man die ontologische Auffassung der gemeinen Meinung klassifizieren, so müßte man sie als einen vagen Dualismus bezeichnen. Die Körper sind das eigentlich Wirkliche, daneben gibt es aber jenes Wirkliche zweiter Ordnung, körperartige Wesen ohne eigentliche Körperlichkeit, die sowohl in den Körpern als wirksame Kraft sich betätigen, als auch für sich als abgeschiedene Geister existieren.

Die philosophische Auffassung der Wirklichkeit ist, wie schon bemerkt, überall durch das Streben zum Monismus gekennzeichnet; die Wirklichkeit aus einem Prinzip abzuleiten, die mannigfachen Formen des Seienden auf eine Urform zurückzuführen, das ist ein Grundtrieb des philosophischen Denkens. Zwei Formen des ontologischen Monismus ergeben sich, je nachdem man von den Tatsachen der äußeren, sichtbaren Welt oder der inneren Welt ausgeht: Materialismus und Spiritualismus. Jener behauptet: Körper und Bewegungen sind die Urform des Wirklichen, aus ihnen sind auch die Tatsachen des Wahrnehmens, Denkens und Wollens zu erklären. Der Spiritualismus oder Idealismus dagegen behauptet: die Tatsachen des Innenlebens, wie sie im Selbstbewußtsein sich darstellen, sind das erste und eigentliche Wirkliche; Gedanken kann man nicht als Produkt der Materie, wohl aber umgekehrt die Materie als Produkt des Denkenden konstruieren; die Körperwelt ist Erscheinung.

Am Eingange der griechischen Philosophie treten uns die beiden ontologischen Theorien in einem Paar kraftvoller und kühner Denker entgegen, in Demokrit und Plato. Jener führt alles Wirkliche auf die Atome und das Leere zurück. Kleinste, unteilbare, aber ausgedehnte Körper sind die Urbestandteile der Wirklichkeit, aus ihrer Bewegung lassen sich alle Naturvorgänge erklären, die himmlischen wie die irdischen, und unter diesen auch die Lebenserscheinungen mit Einschluß des Wahrnehmens und Denkens. Plato dagegen hat den Mut, als der erste im Abendlande den Gedanken zu Ende zu denken: die Körper sind nicht nur nicht das eigentlich Wirkliche, sondern sie sind eigentlich überhaupt nicht wirklich, nicht an sich wirklich, sie sind Erscheinungen eines anderen. Das an sich Wirkliche ist geistiger Natur, die Welt ist an sich selbst ein System seiender Gedanken (Ideen). Im begrifflichen Denken erfaßt der Geist dieses wahrhaft Wirkliche, während die sinnliche Vorstellung an den nicht seienden, sondern wer-

denden und vergehenden, durch den Raum verstreuten Nachbildern der Ideenwelt, den körperlichen Dingen oder Erscheinungen klebt.

Aristoteles nähert sich wieder mehr der gemeinen Vorstellung. Wie er in der Erörterung philosophischer Probleme oft von ihrer Darstellung im Sprachgebrauch ausgeht, so kehrt er auch mit seiner Entscheidung gern zu ihr zurück; er liebt nicht die schroffen und einseitigen Gedanken, wie sie den großen einsamen Denkern zusagen. Seine Philosophie hat die starken und schwachen Seiten einer Vermittlungsphilosophie. Seine Ontologie ist ein zum Idealismus neigender Dualismus. Am Anfang des zweiten Buches seines Werkes über die Seele erklärt er ihr Wesen: sie ist die Form eines organischen Körpers. Die Erklärung erinnert an die Vorstellung der gemeinen Meinung. Ihr Sinn ist allerdings ein tieferer; die Seele ist nicht der Schattenriß des Leibes, nicht die äußere, stereometrische, sondern die innere, funktionelle Form ist gemeint: das wirkende und gestaltende Lebensprinzip. Alles das, wodurch sich ein lebender Organismus von einem lebloſen Körper unterscheidet, ist Tätigkeit der Seele: Entwicklung, Stoffwechsel, spontane Bewegung, Empfindung, Begehren, Denken und vernünftiges Wollen. Aus den Stoffteilen, aus denen ein organischer Körper besteht, lassen sich seine Funktionen nicht ableiten, sie sind die Betätigung eines besonderen Lebensprinzips, das ist die Seele; sie macht den Körper erst zu dem, was er ist. Die Materie bietet bloß die Möglichkeit des Lebens, wie das Holz die Möglichkeit eines Bogens, der Marmor die Möglichkeit eines Bildwerks bietet; aber erst die Form macht aus dem möglichen Bildwerk das wirkliche. So macht die Seele aus organischer Materie den lebenden Leib. — Man sieht, von den beiden Prinzipien ist die Form das wesentliche, der Stoff das zufällige und sekundäre; jene ist das eigentliche Was des Dinges, diese das Woraus. An sich ist die Materie überhaupt unbestimmte und unfaßbare Möglichkeit; erst durch die Form wird sie zu einem bestimmten, gestalteten, faßbaren Wirklichen. Und im Gedanken Gottes, der keine Möglichkeit, sondern reine Form, nämlich reines Denken ist, wird zuletzt die Materie überhaupt aufgehoben, ohne daß aber doch mit diesem Gedanken nun so entschieden Ernst gemacht würde, wie es Plato tut. Es gibt keine Philosophie, die der gemeinen Vorstellung mehr entgegenkäme, als diese

Erklärung aller Dinge aus Form und Stoff, aus Kraft und Möglichkeit. Die Schroffheit des platonischen Idealismus ist darin so weit abgeschwächt, daß der gesunde Menschenverstand ihn erträgt. Man wird annehmen dürfen, daß ihre Tauglichkeit zur Schulphilosophie, die sie durch lange Jahrhunderte bewährt hat, hiermit zusammenhängt.

Die moderne Philosophie wandelt auf den Pfaden, welche die großen griechischen Denker gebahnt haben: Dualismus, Materialismus, Spiritualismus sind die wiederkehrenden Grundformen.

Sie beginnt bei Cartesius mit der schärfsten Zuspitzung des Dualismus: Körper und Seele zwei völlig unvergleichliche Formen des Wirklichen, Körper ein Wesen, dessen einzige Bestimmtheit die Ausdehnung, Seele ein Wesen, dessen einzige Bestimmtheit das Denken oder die Bewußtheit ist. Corpus = res extensa, mens = res cogitans, das sind die beiden der ganzen Cartesianischen Philosophie zu Grunde liegenden Definitionen.

Der neue Begriff des Körpers ist der frühere. Durch Galilei war der Naturwissenschaft eine neue Grundanschauung zugeführt worden: Bewegung entsteht und vergeht nicht; wie ein ruhender Körper ohne Einwirkung von außen in Ruhe bleibt, so behält ein bewegter Körper seine Bewegung in gleicher Richtung und Geschwindigkeit ins Unendliche bei. Die Aristotelische Schulphilosophie des Mittelalters hatte zwar die Körper selbst im natürlichen Lauf der Dinge nicht entstehen und vergehen lassen, an dem Verschwinden von Bewegung dagegen keinen Anstoß genommen, so wenig es der gesunde Menschenverstand tut; zeigt es doch die alltäglichste Erfahrung; und so mag denn wohl auch Bewegung, die vorher nicht vorhanden war, etwa durch Tätigkeit der Seele, ursprünglich entstehen. Descartes eignet sich die neue Galileische Anschauung an; das Quantum der Bewegung, so formuliert er sie, ist im Universum konstant, es findet weder Vermehrung noch Verminderung, sondern lediglich Übertragung statt, und zwar nur bei Berührung, d. h. durch Druck oder Stoß. Damit ist das Axiom gegeben: alle Naturvorgänge sind ohne Ausnahme durch Druck und Stoß zu erklären, auch die Lebensprozesse im organischen Körper; die Physiologie ist Mechanik der Lebensvorgänge. Die zugehörige negative Formel ist: die Seele ist kein naturwissenschaftliches Erklärungs-

prinzip; der Physiker als solcher weiß nichts von ihrem Dasein, er fällt von seiner Wissenschaft ab, wenn er, wie es die Schulphilosophie tat, Ernährung, Wachstum, Bewegung und Leben von ihr herleitet.

Die Kehrseite der mechanistischen Physik und Physiologie ist eine rein spiritualistische Psychologie: können Vorgänge des leiblichen Lebens nicht aus der Tätigkeit der Seele erklärt werden, so ist die Erklärung des Denkens aus physischen Vorgängen natürlich ebenso unmöglich; Bewegung bewirkt Bewegung, aber sie kann niemals einen Bewußtseinsvorgang zur Wirkung haben; sie müßte sonst in ihm verschwinden, d. h. aufhören, physisch da zu sein. Das ist gegen das erste Axiom der Physik. Da aber anderseits die Wirklichkeit des Denkens nicht bezweifelt werden kann, vielmehr das gewisseste ist, das es überhaupt gibt, so ist es notwendig, hierfür ein eigenes, vom Körper völlig verschiedenes Prinzip anzunehmen, das ist der Geist (mens). So beginnt die moderne Philosophie, ausgehend von der mechanistischen Physik, mit der schroffsten Formulierung des Dualismus, worin ihr denn übrigens, freilich von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend, auch die scholastische Philosophie mit der Lehre von rein spiritualen Substanzen vorangegangen war.

Aber der Dualismus ist nicht das letzte Wort der modernen Philosophie. Ja, der auf die Spitze getriebene Dualismus schlägt gleichsam von selbst in Monismus um. Man kann den Punkt genau bezeichnen, von wo der Druck, der zum Monismus führt, ausgeht; es ist die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Arten des Wirklichen zu einander. Es bleibt eine Tatsache, daß zwischen Vorgängen im Körper und in der Seele regelmäßige Beziehungen stattfinden; den willkürlichen Bewegungen entsprechen Gefühls- und Willenserregungen, den Erregungen der Sinneswerkzeuge entsprechen Empfindungen und Wahrnehmungen. Wie ist das Verhältnis zu konstruieren, wenn es, nach den Prinzipien der neuen mechanistischen Physik, nicht mehr als Wechselwirkung gedacht werden kann? Hierauf gibt Spinoza die Antwort: dann muß man es als Identität bestimmen. Körper und Seele sind nicht absolut verschieden, sie sind vielmehr eben dasselbe Ding von zwei Seiten gesehen; ein Bewegungsvorgang und ein Bewußtseinsvorgang sind im Grunde derselbe Vor-

gang, das eine Mal von außen, das andere Mal von innen gesehen. Und dies Verhältnis geht durch die ganze Wirklichkeit hindurch. Die Wirklichkeit, die ein einziges einheitliches Wesen, eine Substanz bildet, nennen wir sie Natur oder Gott, entfaltet ihren Wesensinhalt unter zwei Gestalten, in der Gestalt einer Körperwelt (sub attributo extensionis), und der Gestalt einer Bewußtseinswelt (sub attributo cogitationis). Von hier aus wird nun jene Tatsache der regelmäßigen Beziehung ohne Wechselwirkung begreiflich; zwischen der physischen und psychischen Welt findet ein *Parallelismus* statt, in der Art, daß jeder Zustand oder Vorgang (modus) in beiden vorkommt: was in der Körperwelt als Bewegung (modus extensionis) vorkommt, das erscheint anderseits in der Bewußtseinswelt als Empfindung oder Vorstellung (idea, modus cogitationis). Von Wechselwirkung ist dabei natürlich nicht die Rede: *neben* einander, nicht *durch* einander sind die beiden Arten von Vorgängen. Jede der beiden Welten, die physische und die psychische, bildet einen in sich geschlossenen Kausalzusammenhang. Und zwar ist der Parallelismus ein *universeller*: es gibt schlechterdings keinen Bewußtseinsvorgang, dem nicht ein Bewegungsvorgang entspräche, aber auch umgekehrt: es gibt schlechterdings keinen Bewegungsvorgang in der Natur, dem nicht ein Bewußtseinsvorgang entspräche. Alle Dinge, so drückt Spinoza diese Konsequenz einmal aus, sind beseelt, omnia quamvis diversis gradibus animata. Die zugehörige Umkehrung lautet: alle Seelen sind inkorporiert.

Die Metaphysik, die Spinoza in den wenigen kurzen Sätzen der Ethik umrissen hat, kann dem, der die Entwicklung des modernen Denkens im ganzen überschaut, als die vorweggenommene Lösung der Aufgabe erscheinen. Mehr und mehr gravitieren die Gedanken gegen diese Anschauungsweise, am sichtbarsten in der Philosophie, neuerdings nähern sich ihr aber auch die Physiologen und Biologen, freilich nicht selten ohne die Konsequenzen deutlich zu sehen.

Es wird dies in der Folge weiter auszuführen sein. Hier möchte ich nur auf eines noch aufmerksam machen: es kann ein solcher parallelistischer Monismus nach zwei Seiten umgebogen werden, nach der Seite des Materialismus und nach der des Idealismus. Den Naturforschern, deren Aufmerksamkeit der Körperwelt zugewendet ist, liegt die erste Umbiegung nahe. Man kann *Hobbes* als ihren philo-

sophischen Führer ansehen. Bei den Philosophen ist die Umbiegung im Sinne des Idealismus gewöhnlich. Leibniz geht diesen Weg: gewiß sind Ausdehnung und Bewußtsein die beiden großen Formen des Daseins; aber nicht in gleicher Weise sind sie Ausdruck des Wesens der Wirklichkeit, die geistige Welt ist der eigentlichen Natur des Wirklichen näher. Die letzten Elemente der Wirklichkeit, die Monaden, sind an und für sich Wesen von seelischer Natur; Begehren und Empfindung sind ihre ursprünglichen Bestimmungen, Ausdehnung ist eine sekundäre und zufällige Bestimmung, eine Erscheinungs-, aber nicht eigentlich eine Seinsweise des Wirklichen.

Auf dieselbe Umbiegung wird gleichzeitig Berkeley durch die erkenntnistheoretische Betrachtung geführt: das Wesen des Körpers läßt sich in Wahrnehmungsinhalte auflösen. Diese Betrachtung dringt, mit dem zunehmenden Gewicht der Erkenntnistheorie, immer mehr durch; sie liegt der deutschen Philosophie, seitdem ihr Kant die kritische Reflexion auf die Natur der Erkenntnis aufgezwungen, durchweg zu Grunde: die Körperwelt ist Erscheinungsform desselben Wirklichen, das in der geistigen Welt sein eigentliches Wesen offenbart. Hierin kommen einander so fremde, ja feindselige Denker, wie Hegel, Schopenhauer, Beneke, zusammen. Einen panlelistischen Monismus mit idealistischem Vorzeichen, so etwa könnte man die in der Philosophie seitdem herrschende Metaphysik bezeichnen. Daneben gibt es freilich, besonders in den Kreisen der Naturforschung, auch den Monismus mit materialistischem Vorzeichen. Und der reine Erkenntnistheoretiker bleibt am liebsten auf dem Standpunkte stehen, über den auch Kant nicht hinauswill: Körperwelt und Bewußtseinswelt verschiedene Erscheinungsformen des an sich Wirklichen, das wir nicht erkennen, aber als einheitliches und gleichartiges voraussetzen können. Das wäre der Standpunkt des agnostischen Monismus, auf den sich auch Herbert Spencer stellt.

Nach dieser historischen Orientierung treten wir in die sachliche Erörterung des Problems ein. Ich will dabei von einer Darstellung und Kritik der materialistischen Auffassung, die sich selber gern als die eigentlich wissenschaftliche, als das Ergebnis der modernen Naturwissenschaft darstellt, ausgehen.

2. Der Materialismus und seine Begründung.*)

Mit dem Namen des Materialismus wird hier also diejenige ontologische Theorie bezeichnet, die auf die Frage nach der Natur des Wirklichen antwortet: das Seiende als solches ist Körper, seine Bestimmungen sind Ausdehnung und Undurchdringlichkeit; seine erste und eigentliche Betätigungsform ist Bewegung. Aus diesen Prinzipien können und müssen alle Vorgänge in der Wirklichkeit erklärt werden, im besonderen auch die sogenannten Bewußtseinsvorgänge.

Der letzte Punkt, die Zurückführung der psychischen Vorgänge auf physische, ist die eigentliche These des Materialismus. Sie wird von ihm etwa in folgender Weise begründet.

Es ist eine durch die Erfahrung gegebene Tatsache, daß psychische Vorgänge nur in engster Verbindung mit gewissen physischen Vorgängen überhaupt vorkommen. Soviel wir wissen können, sind nur organische oder vielmehr nur tierische Körper Träger der Bewußtseinsvorgänge, im besonderen erscheinen diese an die Tätigkeit des Nervensystems geknüpft. Hieraus folgt, daß die Wissenschaft in der Besonderheit dieser Körper die Ursache jener Vorgänge suchen muß: seelische Vorgänge sind als eine Funktion des Nervensystems aufzufassen.

Der gewöhnliche Menschenverstand zog aus derselben Tatsache eine andere Folgerung; er folgerte, wie im vorigen Kapitel ausgeführt ist: also ist in den Tieren ein besonderes Etwas, eine Kraft oder ein Wesen, das diese Vorgänge bewirkt. — Das ist die Auskunft, so sagt der materialistische Philosoph, auf die das vorwissenschaftliche Denken überall fällt; wo ihm eine Gruppe von eigentümlichen Erscheinungen entgegentritt, da nimmt es zu ihrer Erklärung eine besondere Kraft oder ein Wesen an. So führt das primitive Denken die Erscheinungen

*) Eine geschichtliche Darstellung der materialistischen Philosophie gibt das vortreffliche Werk von F. A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2 Bde., 5. Aufl. 1896. Der Leser findet hier umsichtigste geschichtliche Aufklärung über Wesen und kulturhistorische Entwicklungsbedingungen des Materialismus. Seine Beziehungen zu den Naturwissenschaften, zu Theologie und Kirche, sowie zur Gesellschaft und ihren Bestrebungen werden allseitig dargelegt. Eine Biographie des trefflichen Mannes ist von O. A. Ellissen (1891) veröffentlicht worden.

des Gewitters auf einen Donnergott, der im Himmel seinen Sitz hat, die Erscheinungen der Krankheit auf einen Krankheitsstoff zurück. Ihm folgend, erklärte eine lange herrschende Naturphilosophie das Steigen des Wassers in der Brunnenröhre aus einem horror vacui, die Vorgänge des organischen Lebens aus einer besonderen Lebenskraft. Und nach demselben Schema werden nun auch die Bewußtseinsvorgänge als Äußerungen eines besonderen Prinzips, der Seele, erklärt. Natürlich ist damit auch hier nichts gewonnen; Seele ist nichts als eine vis occulta, eine ad hoc angenommene, im übrigen unbekannte Kraft oder Wesenheit, ebenso wie der horror vacui. Das Denken aus einer Seele erklären, ist ganz dasselbe, wie mit den gelehrten Doktoren der Schule beim Molière die Tatsache, daß Opium einschläfert, daraus erklären, daß eine schlafmachende Kraft darin sitzt.

Die wissenschaftliche Forschung, so fährt der Materialismus fort, unterscheidet sich von der vorwissenschaftlichen Denkweise dadurch, daß sie die Erscheinungen nicht aus Wesen und Kräften, sondern aus anderen vorangehenden und gleichzeitigen Erscheinungen erklärt. Erklären heißt in der Naturwissenschaft: das Gesetz angeben, nach dem diese Erscheinung mit anderen Erscheinungen verknüpft ist, so daß ihr Eintreten aus dem Eintreten der anderen vorhergesehen werden kann. So erklärt die wissenschaftliche Meteorologie das Gewitter, indem sie diese Erscheinung einer größeren Gruppe gleichartiger Erscheinungen einfügt, d. h. den Blitz als elektrischen Funken erkennt, und nun die Bedingungen seiner Entstehung, d. h. die Vorgänge, welche der elektrischen Spannung und Entladung in der Atmosphäre vorangehen und sie begleiten, aufsucht.

Dieselbe Aufgabe hat die Wissenschaft mit Bezug auf die Bewußtseinsvorgänge: sie hat die regelmäßig vorangehenden und begleitenden Erscheinungen zu suchen, um so den naturgesetzmäßigen Zusammenhang dieser Erscheinungen zu bestimmen. Die begleitenden und vorangehenden Erscheinungen sind nun eben, wie die Erfahrung zeigt, physiologische Vorgänge im Gehirn und Nervensystem. Demnach ist die Aufgabe der Wissenschaft, an Stelle der Pseudowissenschaft „Psychologie" mit ihren vorwissenschaftlichen Prinzipien „Seele" und „Seelenkräften", auch hier die naturwissenschaftliche Erklärung durchzuführen: wissenschaftliche Psychologie ist Physiologie.

Das wäre das formelle Prinzip. Was nun die Sache anlangt, so kann man weiter gehen und sagen: die sogenannten Bewußtseinsvorgänge, die sich zunächst als so eigenartige und unvergleichliche ankündigen, sind in Wirklichkeit keineswegs etwas so Besonderes; vielmehr kann die Wissenschaft in ihnen nur gewisse eigentümlich modifizierte Bewegungsvorgänge erblicken; die psychischen Vorgänge sind an sich, objektiv betrachtet, nichts anderes als physiologische Vorgänge.

Das kann in folgender Weise streng bewiesen werden. Das oberste Prinzip der ganzen neueren Naturwissenschaft ist das Prinzip der Erhaltung der Energie: die Summe der wirklichen Bewegung und der Bewegungskraft ist konstant. Es findet statt Übertragung und Umformung von Bewegung, Massenbewegung wird in Molekularbewegung, lebendige Kraft in Spannkraft umgesetzt, aber sie ist darin ohne Verlust erhalten und läßt sich daraus wieder herstellen. Nun liegen folgende beiden Fälle vor: es tritt von außen Bewegung in das Nervensystem ein; Luftschwingungen, die von einer angeschlagenen Glocke ausgehen, treffen den Gehörsnerven und erregen hier einen physiologischen Prozeß, der nachweislich durch die Nervenfasern bis zum Zentralorgan fortgepflanzt wird. Wir sind bisher nicht im stande, ihn hier bis in seine letzten Wandlungen zu verfolgen, zweifellos verschwindet er nicht überhaupt. Gleichzeitig, so wissen wir auf anderem Wege, tritt eine Empfindung ein, es wird ein Ton gehört. Wir schließen: die Empfindung ist nichts anderes, als der im Zentralorgan durch den peripherischen Reiz ausgelöste nervöse Vorgang.

Ebenso liegt der umgekehrte Prozeß vor. Ich strecke die Hand aus und ergreife einen Gegenstand; die Physiologie erklärt den Vorgang: eine Verkürzung der Muskelfasern ist die nächste Ursache der Drehung der Glieder in den Gelenken; sie selbst tritt wieder als Wirkung eines durch die Fasern der motorischen Nerven zugeleiteten Impulses ein, den wir bis in das Zentralorgan zurückverfolgen können. Hier entzieht er sich einstweilen genauer physiologischer Ableitung. Dagegen tritt auch hier wieder jene Erscheinung auf, daß gleichzeitig auf anderem Wege das Stattfinden eines psychischen Vorgangs, einer von Gefühlen und Vorstellungen begleiteten Willenserregung beobachtet wird. Wir schließen: der psychische Vorgang ist an sich ein

physischer Vorgang, nämlich eben derselbe, der als Ursache der Innervation der motorischen Nervenfasern vorausgesetzt werden muß. Denn darauf muß die naturwissenschaftliche Betrachtung durchaus bestehen, daß eine physische Wirkung eine physische Ursache haben muß. Wollte man zulassen, daß eine bloße Absicht als solche, als bloßer Bewußtseinsvorgang, eine Bewegung verursachen kann, so wäre damit das Grundprinzip der Naturwissenschaft aufgegeben, und dann wäre ein Ende nicht abzusehen. Kann ein bloßer Vorsatz ein Gehirnmolekül bewegen, dann kann er ebensogut Berge versetzen oder den Mond aus seiner Bahn lenken; das eine ist genau so verständlich oder unverständlich wie das andere.

Diese Beweisführung, die also auf der Voraussetzung beruht, daß die sogenannten Bewußtseinsvorgänge als Glieder dem physischen Kreislauf des organischen Lebens eingefügt sind, kann durch biologische und kosmologische Betrachtungen verstärkt und überredender gemacht werden.

Man weist auf die Tatsachen der vergleichenden Anatomie hin; sie zeigen einen durchgängigen Parallelismus zwischen der Entwicklung des Nervensystems und des Seelenlebens: Gehirn und Intelligenz wachsen durch die ganze aufsteigende Reihe des tierischen Lebens gleichmäßig miteinander. Der Mensch steht, wie durch Intelligenz, so durch Größe und durch innere Entwicklung des Gehirns, besonders des Großhirns, an der Spitze des Tierreichs. Ist sein Gehirngewicht auch nicht das absolut größte, das Gehirn z. B. des Elefanten übertrifft das seine etwa um das Dreifache, so ist doch das Verhältnis zur Gesamtmasse des Körpers viel günstiger, sein Gewicht beträgt ungefähr den vierzigsten Teil des Gesamtgewichts, während es beim Elefanten kaum ein Fünfhundertstel erreicht. Allerdings gibt es, namentlich unter den Vögeln, Fälle, in denen auch das relative Gehirngewicht des Menschen übertroffen wird, doch sind das offenbar Ausnahmefälle, die durch die abnorme Leichtigkeit des Vogelkörpers erklärlich sind. Und ohne Zweifel ist das menschliche Gehirn dadurch allen Tierhirnen überlegen, daß das Großhirn, das eigentliche Organ der Intelligenz, an Größe und an innerer Entwicklung ihnen weit voransteht.

Derselbe Parallelismus wiederholt sich innerhalb der Menschen-

welt: Gehirn- und Kulturentwicklung der Rassen stehen in gleichem Verhältnis. Und auch innerhalb der Rasse, so lassen die Ergebnisse zahlreicher Messungen der Schädelkapazität bedeutender Männer schließen, entspricht hoher geistiger Begabung eine den Durchschnitt übertreffende Gehirnentwicklung; wie denn anderseits Blödsinn und Mikrokephalie oder Gehirnverkümmerung zusammen auftreten. Also, so scheinen alle diese Tatsachen zu sagen, die Seele ist das Gehirn.*)

Nicht minder zeigen physiologische und pathologische Versuche und Beobachtungen diesen engsten Zusammenhang von Gehirn und Seele. Jede Störung oder Verletzung des Gehirns hat Störungen des seelischen Lebens zur Folge. Man trägt Tieren das Gehirn schichtweise ab und zerstört gewisse Teile; die Folge ist das gleichzeitige Ausfallen gewisser psychischer Funktionen. Zufällige Verwundungen beim Menschen haben eben solche Wirkungen. In allen psychiatrischen Werken findet man zahlreiche Beobachtungen über psychische Störungen, die infolge von äußeren Verletzungen des Gehirns eintraten. Ein Knochensplitter dringt ins Gehirn, als psychische Wirkung tritt nicht nur eine Störung der intellektuellen Tätigkeit, sondern auch eine vollständige Veränderung des Charakters ein, der Kranke wird mißtrauisch, verschlossen, eigensinnig. Mit der Entfernung des Knochensplitters verschwindet auch die psychische Veränderung. Ebenso findet im Greisenalter regelmäßig Herabsetzung der geistigen Tätigkeit, oft bis zum vollen Verlust des Urteils statt (dementia senilis); die anatomische Untersuchung ergibt, daß Schrumpfung und Entartung des Gehirns Ursache ist. Jede Geisteskrankheit, das ist die Überzeugung der heutigen naturwissenschaftlich geschulten Psychiatrie, ist Gehirnkrankheit, ob diese nun durch die anatomische Untersuchung nachgewiesen werden kann oder nicht. Also das Gehirn ist die Seele.

Hierauf führt auch die kosmologische Betrachtung. Es gab eine Zeit, so lehrt die neuere Kosmologie, wo es kein organisches Leben auf der Erde, also auch kein Seelenleben, keine sogenannten Bewußtseinsvorgänge gab. Ja, es gab eine Zeit, wo es auch keine Erde gab. Was wir jetzt unser Planetensystem nennen, das hatte

*) Eine knappe Zusammenstellung der wichtigsten Daten aus der physischen Anthropologie gibt O. Peschels treffliche Völkerkunde im zweiten Kapitel.

in ferner Urzeit die Gestalt einer ungeheuren Gas- oder Nebelmasse. Indem diese Masse um ihre Achse rotierte, bildete sich eine Anschwellung am Aquator; bei fortschreitender Schrumpfung löste sich diese vom Zentralkörper als freischwebender Ring, und aus dem Ring wurde durch Zerreißung ein selbständiger Körper. Dieser Prozeß wiederholte sich, und so entstand das System der um die Sonne als Zentralkörper rotierenden Planeten. Einer dieser Planeten ist unsere Erde. Ursprünglich ein glutflüssiger Tropfen kosmischer Materie, kühlte sie sich allmählich so weit ab, daß sich eine feste Rinde bildete und der Wasserdampf sich zu Wasser verdichtete. Jetzt erst konnte organisches Leben entstehen; in primitivster Gestalt, in winzigen Protoplasmaklümpchen trat es zuerst auf; allmählich gewannen diese Körperchen innere Struktur, es entstanden Zellen mit Hülle und Kern und der Fähigkeit, sich durch Teilung zu vermehren und zu einem komplizierten System zusammenzuordnen. Mit der fortschreitenden Differenzierung der Teile, ihrer Umbildung zu ungleichartigen Organen, schritt zugleich die äußere Differenzierung fort, die Entwicklung mannigfaltiger Formen der Lebewesen. Endlich erhob sich aus einem Zweige des vielgestaltigen Tierreichs der Mensch und erlangte ein erst langsam, dann immer rascher wachsendes Übergewicht über die anderen Glieder, so daß ihm, als er anfing, über seine Herkunft sich zu besinnen, eine Verwandtschaft mit der niederen Welt völlig unglaublich vorkam und er sich eine vornehmere Abkunft ausspann. Die Naturwissenschaft hat diesen Traum zerstört; sie zeigt, daß er nicht als Göttersohn in vollendeter Gestalt in die fertige und seiner wartende Schöpfung eingetreten ist, sondern als ein armer Staubgeborener, mühsam mit Gleichgeborenen um die Existenz kämpfend, sich emporgerungen hat. Unzählige Generationen, von denen keine Geschichte berichtet, sind dahingesunken, bis endlich im Kampf ums Dasein die ganze Organisation und besonders sein Gehirn so weit sich entwickelte, daß es zum Träger eines geistig-geschichtlichen Lebens werden konnte.

Das ist die Vergangenheit des Geistes auf Erden, des einzigen, von dem wir wissen. Und die Zukunft?

Die kosmische Physik, so sagt man, läßt uns nicht im Zweifel, daß das Leben und mit ihm der Geist, wie sie einen Anfang gehabt haben, so auch ein Ende nehmen werden. Es wird die Zeit kommen,

wo es keine Sonne am Himmel mehr geben wird. Ihre Wärmemenge ist nicht unendlich groß; da sie beständig ausgibt ohne entsprechenden Ersatz, so muß sie sich erschöpfen. Längst ehe es geschehen sein wird, ist die Erde erstarrt. Die Quelle aller Bewegung und alles Lebens auf ihrer Oberfläche ist die Sonnenwärme; eine verhältnismäßig geringe Verminderung der Wärmezufuhr ist ausreichend, zunächst das organische Leben verschwinden zu machen; zuletzt wird der ganze Erdkörper regungsloser, eisiger Erstarrung anheimfallen.

Solche Ausführungen sind wohl geeignet, einen überwältigenden Eindruck von der Kleinheit und Geringfügigkeit des Lebens zu geben. Wie ein Laib Brot sich mit einem Schimmelüberzug, einer Welt lebender Pflanzen, bedeckt, so bedeckt sich die Erde in einem Moment ihrer langen Entwicklung mit einer Welt lebender Organismen, darunter auch, als eine Spielart dieser Bildungen, der Mensch. Nach kurzem Aufblühen sinkt diese Welt wieder ins Nichts zurück, aus dem sie kam; eines allein bleibt: die ewige Materie und die Gesetze ihrer Bewegung. Zwischen der unendlichen Vergangenheit, in der es kein Leben gab, und der unendlichen Zukunft, in der es kein Leben geben wird, taucht der Augenblick der Gegenwart und des Lebens auf, ein Augenblick, wenn wir ihn auch mit Jahrmillionen messen und nicht ausmessen; und in diesem Augenblick zeigt ein kleiner Teil der unendlichen Materie jenes wunderliche Phänomen des Phosphoreszierens gleichsam, das wir Selbstbewußtsein oder geistiges Leben nennen — ein kurzes Zwischenspiel, das, so groß und wichtig es uns vorkommen mag, für das große Universum ein schlechthin unerhebliches Akzidenz ist. Die Materie und die Bewegung ist das Wirkliche, und jene seltsame Verkleidung, in der die Bewegung einen Augenblick auftritt, bedeutet für das Universum so viel wie nichts — „das kurze Spiel einer Eintagsfliege, schwebend über dem Meer der Ewigkeit und Unendlichkeit".*)

*) Ludwig Büchner, Kraft und Stoff; 16. Aufl. (1888) S. 239. Dieses Werk kann man immer noch als typische Darstellung der materialistischen Weltanschauung in unserer Populärphilosophie ansehen, obwohl der Verfasser selbst die Bezeichnung des Materialismus für seinen Standpunkt ablehnt; nicht mit Unrecht, denn die Grundbegriffe sind so unbestimmt und vielfältig, daß man sie beinahe unter jede metaphysische Kategorie bringen kann. Als feste Punkte treten allein hervor: es gibt keinen Gott und keine Zwecke in der Natur, und

3. Über die praktischen Konsequenzen des Materialismus.

Einer Prüfung des theoretischen Werts der soeben dargelegten Ansicht schicke ich zwei allgemeine Bemerkungen voraus.

Zuerst ein Wort über die Neigung des Materialismus, das Geistige herabzusetzen und mit einer gewissen Geringschätzung

es gibt keine besondere Seelensubstanz mit Unsterblichkeit und Freiheit. — Man mag das Buch in philosophischer Hinsicht geringwertig, man mag seine Behandlungsweise und seinen Stil unerfreulich, sein Ungeschick im begrifflichen Denken unerträglich finden, so bleibt doch die Tatsache, daß es seit 1855 in 16 Auflagen von dem deutschen Publikum gekauft und gelesen, auch in 13 fremde Sprachen übersetzt und hier wiederum in zahlreichen Auflagen gekauft und gelesen worden ist. Es kann hiernach jedenfalls den Anspruch erheben, zu den für die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts charakteristischen Erscheinungen gerechnet zu werden; denn eine Zeit wird mehr durch die Bücher gekennzeichnet, die sie liest, als die sie schreibt. In seiner Jugend hatte das Buch seinen eigentlichen Verbreitungsbezirk in dem gebildeten, mit der Kirche und ihrem Bekenntnis zerfallenen Mittelstande; jetzt ist es längst in die niederen Gesellschaftsschichten gedrungen, es gehört jetzt zum Handwerkszeug sozialdemokratischer Wanderprediger. Fragt man sich, welchen Vorzügen das Buch seine große Verbreitung und Wirksamkeit verdankt, so wird man auf zwei Stücke kommen: es bietet erstens eine Menge in populärer Form mitgeteilter naturwissenschaftlicher Kenntnisse, zweitens Verachtung der Kirche, der Theologie und des Bekenntnisses. Für jene ist der Leser, wie billig, dankbar, und diese erwirbt dem Verfasser Vertrauen und Sympathie: er erscheint als Vorkämpfer der ehrlichen Leute in dem guten Kampf gegen Lüge, Verdummung, Unfreiheit und Unrecht. Eine höchst nachdenkliche Tatsache für jedermann, er mag nun selbst zur Kirche und Religion stehen wie er will. In derselben Absicht ist ein jüngeres, nicht minder erfolgreiches Werk geeignet, das Nachdenken zu erregen: Max Nordau, Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit. (16. Aufl. 1896.) Auch dies Buch ist weder nach Inhalt noch Form irgendwie hervorragend; sein Inhalt ist nichts als die hundertmal wiederholte Versicherung, daß unser ganzes Leben und Denken Lüge ist. Aber gerade dieser Umstand wird es einmal einer hoffentlich glücklicheren Zukunft so rätselhaft machen: woher denn seine Anziehungskraft? Drückte es wirklich das Selbstbewußtsein dieser Zeit aus? Hier reiht sich jetzt das letzte Werk E. Haeckels, Die Welträtsel (1900) an; auch dieses Werk, von dem in wenigen Jahren wohl über 100000 Exemplare verbreitet sind, das in alle Sprachen übersetzt ist, hat seine Spitze in der Herabsetzung des Geistigen zu einem unbedeutenden Nebenerfolg des mechanischen Naturlaufs; Religion und Philosophie werden verächtlich als Mächte der Finsternis und Lüge behandelt, weil sie das Geistige als das Wesentliche an der Wirklichkeit ansehen. Haeckel hat für dieses Verhalten den Ausdruck „Anthropismus" erfunden und in ihn seine ganze Verachtung für Leute, die, vom Menschen ausgehend, den Geist zum Mittelpunkt der Dinge machen, hineingepreßt.

als einen unerheblichen und unwesentlichen Nebenerfolg des Naturlaufs anzusehen.

Demgegenüber ist zu sagen: wie groß oder klein immer die Rolle sein mag, die das, was wir geistig-sittliches Leben nennen, im Universum spielt, für uns ist es auf jeden Fall das einzige, was dieser Wirklichkeit Bedeutung und Wert gibt. Jedermann kann sich durch ein einfaches Experiment davon überzeugen. Stellen wir uns eine Welt vor ohne jene dem Anschein nach so geringfügigen Vorgänge des Empfindens und Denkens, des Wollens und Fühlens, eine Welt, von der nichts zu sagen wäre, als was Astronomie und Physik von ihr zu sagen wissen. Stellen wir uns weiter vor, wir würden von außerweltlichen Räumen her in diese Welt seelenloser Körper hineingeführt; und nun gesellte sich zu uns ein mathematischer Physiker und finge an uns diese Welt zu demonstrieren, ein Weltsystem nach dem anderen mit Zentralkörper und Trabanten, mit Massen und Bewegungen darlegend, und dann ebenso die geologischen und meteorologischen Vorgänge, die auf jedem sich abspielten, die allmähliche Gestaltung der Oberfläche durch unterirdische und oberirdische Kräfte aufzeigend: so würden wir wohl eine gute Weile mit Interesse alledem zuhören und zusehen. Wenn aber jener kosmische Physiker nur immer fortführe, neue Weltsysteme vorzunehmen und auf dieselbe Art uns zu demonstrieren, dann würde sich einige Ungeduld unserer bemächtigen und bald in die Frage ausbrechen: aber wozu ist denn dies alles? was bedeutet dieses Spiel der geballten Massen? Und wenn unser Führer uns dann erstaunt ansähe: „Wozu? ich verstehe die Frage nicht; das ist die Wirklichkeit selbst und weiter ist überall nichts von ihr zu berichten"; so würden wir uns verwirrt und enttäuscht abwenden und sagen: wenn das wirklich alles ist, was von der Wirklichkeit zu sagen ist, wenn in ihr nichts ist als Masse und Bewegung und mathematische Gesetzmäßigkeit, dann haben wir genug und kein Verlangen mehr zu sehen; wir meinten, jetzt solle die Sache erst kommen. Und hieran würde nichts Wesentliches geändert, wenn nun noch ein Biolog hinzuträte und uns auf diesem oder jenem Weltkörper zahllose kleine automatische Körper zeigte, sogenannte Organismen, und uns die lange Reihe ihrer Umformungen durch Jahrmillionen demonstrierte, sogenannte Stammbäume entwerfend, und zuletzt uns

durch das Mikroskop die Milliarden von Zellen betrachten ließe, aus denen ein solcher Körper besteht, und alle die Bewegungen im Muskel- und Nervensystem zeigte und ihre mechanische Abfolge an der Hand komplizierter mathematischer Formeln erklärte. Wir würden nur wieder fragend zu ihm aufblicken: wozu nun dies Gewimmel? Was bedeutet das alles? Und wenn unser Führer dann mit Achselzucken erwiderte: „Ich weiß nicht, was ihr wollt; ist euch diese Wirklichkeit, wie ich sie euch gezeigt habe, nicht genug, so ist euch nicht zu helfen; es ist wirklich nichts mehr dahinter"; so würden wir mit einem Gefühl des Grauens und der Langeweile uns von dieser leeren und nichtssagenden Welt abwenden. Erst wenn einer hinzukäme und uns sagte, daß diesen sichtbaren Vorgängen unsichtbare Vorgänge von anderer, unvergleichlicher Art zur Seite gingen, die von jenen Wesen selbst innerlich erlebt würden, Gefühle und Empfindungen, Bestrebungen und Gedanken, wenn er uns lehrte, aus den Bewegungsvorgängen diese innerlichen Vorgänge selbst zu erraten und zu verstehen, dann würden wir aufhorchen und mit gespanntem Interesse folgen; und gelangte er endlich dahin uns von menschlichem Seelenleben, von menschlichen Taten und Leiden, menschlicher Weisheit und Torheit zu berichten, dann würde uns sein, als seien wir erst zur Wirklichkeit selbst gekommen, oder wenigstens zu dem Teil der Wirklichkeit, der uns wirklich angeht. Und auch ein materialistischer Philosoph, der sich zufällig in der Gesellschaft befände, Haeckel selbst, so verächtlich er in den Welträtseln von dem „Anthropismus", der Neigung des Menschen, sich und sein Seelenleben als den Mittelpunkt der Dinge zu setzen, redet, würde sich nicht anders verhalten. Auch er ist in Wirklichkeit „Anthropist", so gut als wir anderen alle. Mag er immer überzeugt sein, daß die Erscheinungen des Seelenlebens nichts als ein bloßer verschwindender Reflex von Gehirnvorgängen sind, auch sein Interesse an der Welt hängt an diesen Reflexen, hängt daran, daß sie sich zu dem erstaunlichen Prozeß zusammenschließen, den wir Geschichte und geistiges Leben nennen. In praktischer Absicht natürlich durchaus, auch er betrachtet und gebraucht alle Dinge als Werkzeuge und Darstellungsmittel des Geistes; auch ihm liegen alle Zwecke im geistig-geschichtlichen Leben: die Erkenntnis dieses Lebens, durch Herleitung aus blinden Kräften, die Heilung dieses Lebens von dem

großen Irrtum des „Anthropismus", das ist es ja offenbar, was seinem Leben in seinen eigenen Augen Wert und Bedeutung gibt. Und damit ist gegeben, daß auch sein theoretisches Interesse allein an diesen Reflexen hängt: fehlten sie, so wären auch ihm die Weltkörper nicht wichtiger als die Sandkörner, mit denen am Strande des Meeres Wind und Wellen ihr Spiel treiben.

Wie sehr der Geist dem Geist das Interessante an der Welt ist, das tritt in der Verteilung der wissenschaftlichen Arbeit an die beiden Seiten der Wirklichkeit, die Natur und die Geschichte, greifbar zu Tage. Wenn man aus unseren großen Bibliotheken alles entfernte, was sich auf das geistig-geschichtliche Leben des Menschen bezieht, alles, was zur Geschichte und Philologie, zur Politik und Moral, zur Theologie und Philosophie, zur Gesellschafts- und Rechtswissenschaft, zur Medizin und Technik gehört, es würde ein sehr bescheidener Rest bleiben. Oder man streiche aus unseren großen vielbändigen Enzyklopädien und Konversationslexizis dieselben Artikel und behalte nur, was sich auf Astronomie und Physik, Chemie und Mineralogie bezieht: der Rest wird in ein dünnes Bändchen gehen. Und schwerlich wird hierin jemals eine Änderung eintreten. Dem Menschengeist wird immer der Menschengeist das unmittelbar Bedeutende an der Wirklichkeit bleiben. Ja schließlich ist ihm an der Mathematik und Naturwissenschaft selbst noch das das Interessanteste, daß sie von dem Menschengeist geschaffen sind. Würde aus ihnen alle Erinnerung an das Persönliche, an die Forscher und Entdecker, ihre Bemühungen und Listen, der Natur ihr Geheimnis zu entreißen, die Not ihrer Enttäuschungen und die Freude ihres Erfolges ausgelöscht, wüßte niemand mehr von Archimedes und Galilei, von Kepler und Darwin das mindeste zu sagen, so würde das vollkommenste System der Astronomie und Physik und der Biologie dazu, vom Himmel auf die Erde herabgesandt, uns kein Ersatz für den Verlust dieser Erinnerungen sein: wir lieben in den Wissenschaften, auch den abstraktesten, zuletzt die Arbeit des um die Wahrheit ringenden Menschengeistes. —

Eine zweite Bemerkung widme ich der Frage nach den Folgen des Materialismus für Moral und Lebensführung. Es ist eine weitverbreitete Ansicht, daß der Materialismus eine gefährliche Theorie sei: er zerstöre mit der Religion und dem Glauben

an Ideale zugleich die Sittlichkeit. Seine praktische Konsequenz sei: die Tugend ist ein leerer Wahn, das Gewissen eine Grille, das Sittengesetz eine Erfindung der Pfaffen; die wahre Lebensweisheit ist: das Leben genießen und an sich bringen, so viel man kann. Und diese Anklage pflegt dann in die Forderung zu münden: dem Materialismus müsse nicht bloß mit Argumenten, sondern mit Zwang entgegengetreten werden; die Staatsgewalt habe die Pflicht, den Kampf gegen die schlechte Metaphysik, gegen Materialismus, Atheismus, Naturalismus zu führen, zugleich im Interesse der Selbsterhaltung, denn Nihilismus, Anarchismus, Sozialismus hätten hier ihre Wurzeln.

In der Tat, es wird zwischen dem, was man praktischen Materialismus nennt, und einer materialistischen Theorie der Wirklichkeit Beziehungen geben. Ich glaube aber nicht, daß diese Beziehungen so einfacher Natur sind, wie hier angenommen wird. Weder glaube ich, daß das tatsächliche Verhältnis in der Regel das ist, daß der praktische Materialismus als Folge aus dem theoretischen hervorgeht, noch daß das logische Verhältnis das Bezeichnete ist, daß er als notwendige Konsequenz aus ihm sich ergibt und also in jedem Falle gezogen werden sollte. Endlich, gar nichts erwarte ich von einem Versuch, jener Ansicht mit den Mitteln des Staats zu begegnen; im Gegenteil: jener Rest von Zwang, der geübt wird, trägt am meisten dazu bei, dem Materialismus Anhänger zu verschaffen, indem es ihn als die Sache der Wahrheit erscheinen läßt.

Was zunächst den ersten Punkt anlangt, das tatsächliche Verhalten, so glaube ich, daß jene Anklage überhaupt von einer unrichtigen Voraussetzung über das Verhältnis der theoretischen Weltansicht zu den praktischen Grundsätzen oder der Lebensführung ausgeht. Im ganzen liegt die Sache nicht so, daß die Metaphysik das Leben bestimmt, sondern das Leben bestimmt die Weltanschauung und die Metaphysik. Die Entscheidung für den theoretischen Materialismus wird in der Regel nicht so sehr Voraussetzung als vielmehr Folge dessen sein, was man den praktischen Materialismus nennt. Natürlich, der Materialismus als Theorie ist ursprünglich durch ein echtes theoretisches Bedürfnis, das Bedürfnis einer rein durchgeführten physischen Welterklärung hervorgebracht worden. Aber nun er vorhanden ist, neigt der praktische Materialismus dazu, jene Theorie als die ihm

gemäße Weltanschauung sich anzueignen. Ein nichtiges und gemeines Leben hat die Tendenz, zunächst eine nihilistische Ansicht vom Leben hervorzubringen; ihre Züge sind: niedrige Schätzung des Lebens und seiner Bestimmung, Verkennung und Verspottung der edleren Seiten der Menschennatur, Verlust der Ehrfurcht vor sittlicher und geistiger Größe, Unglaube und Hohn für alle idealen Bestrebungen. Und eine solche nihilistische Auffassung des Lebens hat dann allerdings eine natürliche Hinneigung zu einer materialistischen Weltanschauung; sie wird sich gern an das „Ergebnis der Wissenschaft" anlehnen, daß die Welt, wie die Geschichte, ein Spiel sinnlosen Zufalls sei; blinde Kräfte führten die Atome zusammen, um sie im nächsten Augenblick ebenso gleichgültig wieder zu zerstreuen. Umgekehrt hat ein tüchtiges und rechtschaffenes, ein gutes und großes Leben eine natürliche Hinneigung zu einer idealistischen Metaphysik; es findet Erhebung und Ruhe in einer Weltanschauung, welche seine höchsten Ziele und Ideale als die Kräfte darstellt, in denen die Wirklichkeit selbst gegründet ist. Die Vermittlung geht auch hier durch das geistig-geschichtliche Leben: aus dem Streben nach großen Zielen erwächst der Glaube an die Herrschaft der Ideen, an das Walten einer Vorsehung im geschichtlichen Leben der Menschheit, und dieser Glaube gewinnt sich in der Vorstellung, daß die Wirklichkeit überhaupt in Ideen gegründet, daß die Welt Gottes Werk sei, einen theoretischen Unterbau.

So scheint mir ist das tatsächliche Verhältnis zwischen Weltanschauung und Lebensanschauung grundsätzlich zu bestimmen. Dabei ist zuzugeben, daß in der Wirklichkeit häufig genug auch die entgegengesetzte Verbindung vorkommt. Es fehlt durchaus nicht an ernsthaften, rechtschaffenen und aufrichtigen Menschen, ja an sittlichen Idealisten, die einer materialistischen Metaphysik anhangen, ja gerade aus sittlichen Antrieben und mit Aufopferung persönlicher Neigungen und Interessen anhangen, weil sie in ihr die von dem wissenschaftlichen Denken uns aufgenötigte Ansicht von der Wirklichkeit sehen. Und es gibt umgekehrt Leute, die auf einer sehr niedrigen Stufe des sittlichen Lebens stehen und dabei doch einem idealistischen Bekenntnis, sei es einem philosophischen oder kirchlichen, und nicht bloß mit den Lippen, sondern auch mit dem Verstande anhangen. Trotzdem wird es dabei bleiben: die entgegengesetzten Formen der Lebensführung und Lebens-

anschauung haben die Tendenz, sich in der bezeichneten Weise mit den entgegengesetzten Formen der Weltanschauung zu umgeben. Aus den tiefsten Erfahrungen des eigenen Lebens deutet sich jeder den Sinn des Lebens, deutet er endlich sich auch den Sinn der Welt.

Allerdings findet dann auch eine Rückwirkung der Weltvorstellung auf das Leben statt. Der Wille wird seiner selbst und seiner Richtung dadurch sicherer, daß er sich mit einer zu ihm stimmenden Weltvorstellung umgibt. Kein Zweifel, daß eine idealistische Weltanschauung, die ihren Träger gewiß macht, daß die Wirklichkeit in Ideen gegründet sei, daß ein vernünftiger Wille ihr Gestalt und Ziel vorgezeichnet habe, als Ermutigung wirkt, sein Leben in den Dienst von Ideen zu stellen; kein Zweifel, daß die Gewißheit, im Dienst Gottes zu stehen, dem Willen die höchste Entschlossenheit und Sicherheit gibt; wie wären Männer wie Jesus, wie Luther ohne diesen Glauben zu denken? Und ebensowenig ist es zweifelhaft, daß eine materialistische Weltanschauung geeignet ist, das Streben nach hohen Zielen zu entmutigen. Die Entwertung der Wirklichkeit, die nach jener Ansicht nichts ist als eine Anhäufung von Atomen, die, von einem sinnlosen Mechanismus durcheinander geschüttelt, gerade auch einmal eine Anordnung erlangt haben, die ihnen einen Anschein von Sinn und Vernunft gibt, wird herabstimmend auf die Vorstellung von Aufgabe und Bestimmung des Menschenlebens wirken. Es wird sich anders leben unter dem Horizont solcher Weltvorstellung als unter dem einer Anschauung, die in allem Guten und Schönen einen Schimmer einer absoluten Güte und Schönheit einer übersinnlichen, göttlichen Welt ahnt. Man mag daher mit Grund annehmen, daß das allgemeine Durchdringen einer materialistischen Weltansicht auf die Dauer den Zustand des sittlichen Lebens verändern müßte vor allem in dem Sinne, daß es einen hohen, kampffreudigen, sittlichen Idealismus nicht mehr würde aufkommen lassen.

Nun, wird man sagen, ist damit nicht jener Anklage recht gegeben? und ist damit nicht auch die Forderung gerechtfertigt, daß dem Umsichgreifen so verderblicher Anschauungen mit den Mitteln der öffentlichen Autorität gewehrt werden müsse?

Ich meine nicht. Was zunächst die Abwehr mit den Mitteln mehr oder minder gelinden Zwangs anlangt, so bin ich vielmehr der

Ansicht, daß es gerade die Überreste alten Kirchenzwangs in unserem Unterrichtswesen sind, die dem Materialismus den Boden bereiten. Sie machen die geschützte, die aufgezwungene Lehre verdächtig, daß sie nicht im stande sei, in ehrlichem und freiem Wettbewerb zu bestehen; Wahrheiten, die sich selbst vor der Vernunft rechtfertigen, so wird stillschweigend argumentiert, bedürfen nicht des Schutzes durch die Gewalt. Wir können es ja alle Tage überall beobachten, wie das durch die Schule eingepflanzte, durch die Autoritäten geschützte System bei der ersten Berührung mit freien und ungeschützten, ja mißachteten und verfolgten Ansichten zusammenbricht. Ein junger Mann, dem Kirche, Schule und Elternhaus die Vorstellungen der Kirchenlehre eingeprägt haben, tritt in eine neue Umgebung. In der Fabrik, in der Handlung, auf der Universität kommt er mit aufgeklärten Kameraden in Berührung, er lernt die populär-wissenschaftliche Literatur kennen, worin Natur und Geschichte vom Standpunkt der Feindschaft gegen Aberglauben und Pfaffentum behandelt wird. Und nun fällt es ihm wie Schuppen von den Augen: das ist ja alles Schwindel, was man mir als Kind ins Hirn gepflanzt hat; die Welt ist von Ewigkeit her, der Mensch ist nichts anderes als eine besonders entwickelte Tierart, die Sittengesetze und das Jenseits sind eine Erfindung der Pfaffen, die Dummen zu schrecken. Und solcher Umsturz in der Vorstellungswelt bleibt dann freilich nicht ohne Rückwirkung auf das Leben. Der neue Aufgeklärte philosophiert nun weiter: da es keinen Gott und kein Jenseits gibt, so kann ich also tun und lassen, was mich gelüstet; erlaubt ist, was gefällt. Jene Leute, die so sehr dafür sind, daß dem „Volk" die Religion erhalten werde, halten es für ihre Person ja auch nicht anders. Und nun beginnt er, anfangs vielleicht nicht ohne inneres Widerstreben, zu tun, was durch Religion und Moral verboten war; die Niedertretung ererbter Sitte und die Verachtung des Gewissens wird ihm zum stolzen Zeichen der Freiheit und Aufklärung.

Daß dieser Umsturz mit allen seinen beklagenswerten Folgen stattfindet, alle Tage in tausendfältiger Wiederholung um uns stattfindet, darüber ist ja gar kein Zweifel; und ebensowenig, daß es wünschenswert wäre, ihm zu wehren. Es fragt sich nur: wie kann es geschehen?

Ich antworte: nur dadurch, daß wir ihm vorbeugen, indem wir das Vorstellungsgebäude sicherer und wehrhafter machen. In erster Linie wird es hierzu notwendig sein, alte und morsch gewordene Stücke des Lehrgebäudes nicht mehr zu verwenden; ein einziges Stück kann den Einsturz des ganzen Baues zur Folge haben. Ohne Bild gesprochen: das Mißtrauen, das sich gegen eine einzige von der Autorität geschützte Schulwahrheit richtet, kann das Vertrauen zu allen Schulwahrheiten heillos erschüttern.

Sodann aber wird vor allem ein weiteres notwendig sein: die Sittlichkeit auf die Grundlage des eigenen sittlichen Empfindens und Wollens zu stellen. Die heteronomische Form unseres Moralunterrichts wird zu einer wirklichen Gefahr für die Sittlichkeit. Die Wegwerfung des Sittengesetzes ist nicht eine logische Konsequenz der materialistischen Wirklichkeitstheorie, sondern die tatsächliche Folge einer falschen Vorstellung von der Natur des Sittengesetzes, der Vorstellung nämlich, an der unser Unterricht nicht unschuldig ist, daß das Sittengesetz nichts sei als eine Summe von willkürlichen Geboten und Verboten, mit denen ein überirdischer Willkürherrscher uns beschwert habe. Bei dieser Vorstellung fällt dann freilich mit dem Glauben an das Dasein eines solchen Willkürherrschers auch die Bedeutung seiner angeblichen Gebote. Aber diese Vorstellung ist falsch; das Sittengesetz ist nicht unserer Natur fremd; es ist uns nicht, wie am Anfang des Jahrhunderts den Völkern Europas die Kontinentalsperre, von einem Gewaltherrscher auferlegt, zu tausend Gütern und Freuden den Zugang wehrend; es ist vielmehr das Gesetz unseres Wesens selbst. Die Gesetze der Moral sind Naturgesetze, Gesetze unseres eigenen Wesens. Man mag ihnen eine transzendente Bedeutung beilegen oder nicht, zunächst sind sie auf jeden Fall Naturgesetze des menschlichen Lebens in dem Sinne, daß sie die Bedingungen seiner Gesundheit und Wohlfahrt darstellen. Nach dem natürlichen Laufe der Dinge bringt ihre Übertretung über Völker und einzelne Unheil und Verderben, während ihre Befolgung Wohlfahrt und Gedeihen mit sich führt.

Dies zu leugnen liegt in den metaphysischen Begriffen des Materialismus gar kein Anlaß vor. Dieselbe Erfahrung, die uns andere Naturgesetze, physikalische und biologische, kennen lehrt, be-

lehrt uns auch über die Naturgesetze des Menschenlebens, die wir Sittengesetze nennen. Wer die Gesetze der Statik nicht beachtet, dessen Bau stürzt ein, er mag über jene Gesetze denken, wie er will. Wer die Gesetze der medizinischen Diätetik übertritt, der büßt mit Übelbefinden und Krankheit, er mag an die Gültigkeit jener Gesetze glauben oder nicht. Ebenso, wer die Gesetze der Moral übertritt, der zahlt dafür mit eigenem Lebensglück, daran wird durch seine Meinung nichts geändert. Wer die Pflichten gegen das Eigenleben verachtet, wer der Unmäßigkeit und Ausschweifung sich überläßt, der zerstört die Grundbedingungen der eigenen Wohlfahrt. Wer dem Müßiggang und der Genußsucht sich ergibt, meinend, sein Glück auf diesem Wege zu finden, der wird am Ende in Überdruß und Lebensekel untergehen; das ist ein biologisches Gesetz der Menschennatur, so gut als das andere, daß gelingender Tätigkeit die Lust folgt, und daß durch Übung die Kräfte wachsen. Endlich wer die Gebote der sozialen Moral übertritt, der zerstört zunächst das Leben anderer, er büßt aber auch selber dafür als soziales Wesen. Wer gegen seine Umgebung rücksichtslos, hochmütig, niederträchtig, boshaft ist, der ruft Abneigung und Haß und das diesen Gefühlen entsprechende Verhalten hervor; daran ändern seine Meinungen über die Natur der Moralgesetze gar nichts. Es gibt aber niemand, dem dies völlig gleichgültig wäre; es gibt keinen Menschen auf der Welt, der nicht der Liebe und des Vertrauens seiner Umgebung bedürfte, dem nicht Mißtrauen und Haß an sich peinlich und in ihren Folgen verderblich wären. Und selbst dann, wenn es jemand gelänge, Unrecht und Niedertracht unbemerkt und unvergolten zu verüben, würde nicht alle Rückwirkung ausbleiben; es bliebe die Angst vor der Aufdeckung; denn es ist eine wunderliche Tatsache, daß, wer etwas zu verbergen hat, immer glaubt, von den anderen beobachtet und gesehen zu werden. Schuldbewußtsein macht einsam. Und setzte es jemand durch, alle Beziehungen zu anderen abzuschütteln, so wäre er noch vor einem nicht sicher, vor dem Richter in ihm selber. Er mag, von der Begierde geblendet, sich einen Augenblick darüber täuschen, daß er bei sich das Gewissen mit den letzten Wurzeln ausgerissen habe, es wird eines Tages wieder da sein und vernehmlich zu ihm reden. Wenn die leidenschaftliche Begierde gesättigt ist, wenn dann Erinnerung und Besinnung hervortreten, oder

wenn mit zunehmendem Alter Kraft und Mut nachlassen, dann tritt das Bild vergangener Dinge beängstigend vor die Seele. Es dürfte schließlich doch keinen Menschen geben, der mit Gefühlen der Befriedigung auf ein Leben voll Nichtigkeit und Gemeinheit, voll Lüge und Feigheit, voll Bosheit und Niedertracht zurückzublicken vermöchte; wenigstens dürfte es für niemand ratsam sein, es darauf ankommen zu lassen. Das Leben von sogenannten Lebemännern und ihren weiblichen Partnern, oder von Gaunern und Schurken, großen und kleinen, wird nicht leicht breit und offen beschrieben, weder von ihnen selbst noch von anderen. Wenn es geschähe, und es wäre vielleicht keine unnütze Arbeit, es würde niemand das Buch mit der Empfindung aus der Hand legen: das war ein glückliches und begehrenswertes Leben. Und wenn es alle äußeren Erfolge erreicht, wenn es straflos alles verübt und alles genossen hätte, so würde es dennoch keinem Betrachter als ein schönes und wünschenswertes Lebenslos erscheinen.

Also, solange die Welt ist, wie sie ist, und die menschliche Natur bleibt, wie sie bisher war, werden auch die Sittengesetze in Geltung bleiben, man mag nun die Wirklichkeit aus Atomen oder aus immateriellen Substanzen oder wie immer konstruieren. Die Aufgabe, die der Materialismus sich hier allein stellen kann, ist die: zweifellos gegebene Tatsachen mit seinen Mitteln zu erklären. Hat er recht, ist das Seelenleben eine Funktion des Gehirns, so wird es für ihn sich darum handeln, auch die Gesetze der Moral, ebenso wie die der Logik, als eine eigentümliche Einrichtung des menschlichen Gehirns darzustellen; er wird versuchen müssen zu zeigen, wie diese Struktur der Rindensubstanz, diese Konstitution gewisser Ganglienzellen Ursache solcher Bestrebungen und Gefühle, solcher Urteile über fremdes und eigenes Verhalten sei. Als Biolog mag er hinzufügen, wie diese Einrichtung, nicht minder als die übrigen Einrichtungen des organischen Systems, im Sinne der Erhaltung des Individuums und der Gattung wirke. Und die Sache ins Praktische wendend, mag er sich Mühe geben, auf seine physiologische Erkenntnis des Gehirns eine Gymnastik und Diätetik der „Moralganglien" oder der „Gewissenregion" zu begründen, um so endlich einmal die Erziehung auf eine „wissenschaftliche" Grundlage zu stellen.

Bis das gelungen ist, und es wird wohl gute Weile damit haben,

wird sich auch der Materialist mit jenen „provisorischen" Gesetzen behelfen müssen; er hat gar keinen Grund, das nicht zu tun; die Ungültigkeit der Moralgesetze ist schlechterdings keine logische Konsequenz der Ansicht, daß alles Wirkliche Körper oder Funktion eines Körpers ist. Es mag sein, daß hin und wieder bei materialistischen Schriftstellern eine Neigung sich findet, von Moral und Gewissen mit einer gewissen Mißachtung zu reden, als von Dingen, von denen die „Wissenschaft" zu handeln keine Veranlassung habe; der Neigung, Dinge, die der Konstruktion durch die eigene Theorie Schwierigkeit machen, geringschätzig zu behandeln oder sie überhaupt zu übersehen, begegnet man überall. Das ist zufällig. Der antike Materialismus, der überhaupt philosophischer, d. h. universeller in seiner Betrachtung ist als der Materialismus moderner Ärzte und Physiologen, hat gerade in der Moral sein Ziel; und nur Unkunde kann meinen, daß die Moral Demokrits oder Epikurs mit einer Moral der Zügellosigkeit etwas gemein habe; Disziplin des Gemüts ist es, wozu sie anleitet.

Zum Schluß noch eins: man vergesse nicht, daß die Bekämpfung einer gegnerischen Theorie aus ihren gefährlichen Folgen allemal einen üblen Eindruck macht; sie erweckt den Argwohn, daß man vor einer theoretischen Prüfung sich scheue; man preist eine Ansicht nicht als die gute an, solange man glaubt, ihre Wahrheit beweisen zu können. Und zuletzt liegt doch die Sache überhaupt so, daß nur der Irrtum gefährlich ist; die Dinge sind, wie sie sind; wie sollten uns wahre Vorstellungen von ihnen schaden oder falsche nützen?

4. Kritik des Materialismus. Parallelistische Theorie von dem Verhältnis des Physischen und Psychischen.

Wir wenden uns nun zur Prüfung des theoretischen Wertes der materialistischen Theorie. Ist die Behauptung wahr, daß alles Wirkliche Körper oder Betätigung eines Körpers ist?

Ich will gleich bekennen, daß ich mich davon nicht überzeugen kann. Es mag diese Ansicht für die Zwecke der Naturforschung ausreichen; die Wirklichkeit überhaupt zu konstruieren, ist sie nicht zulänglich. Die universelle oder philosophische Betrachtung der Wirklichkeit führt notwendig über die physikalische Ansicht hinaus, sie kommt erst in einer idealistischen Theorie zur Ruhe, die in dem Seelisch-

Geistigen das wahrhaft Wirkliche sieht. Ich entwickle die Gründe hierfür.

In philosophischen Kreisen ist es gegenwärtig üblich, die Unzulänglichkeit des Materialismus vor allem durch erkenntnistheoretische Gründe darzutun. Kant wird als der definitive Überwinder jener Theorie angesehen; durch den erkenntnistheoretischen Idealismus, der Raum und Zeit zu Formen der subjektiven Anschauung und damit die Körper zu Erscheinungen mache, habe er den dogmatischen Materialismus, der nichts als ein naiver Realismus sei, der die Erscheinungen für die Dinge an sich selbst ansehe, für alle philosophisch Denkenden für immer unmöglich gemacht. So urteilt F. A. Lange, der Geschichtschreiber des Materialismus: nach Kants Kritik sei dieser eigentlich ein Anachronismus. Ebenso preist Schopenhauer die kritische Philosophie: sie habe die große Wahrheit zur Geltung gebracht: kein Objekt ohne Subjekt; das absurde Beginnen des Materialismus bestehe aber eben in dem Versuch, das Subjekt erst aus dem Objekt abzuleiten.

Ich halte diese Betrachtung für durchaus wahr und entscheidend, will aber an dieser Stelle nicht näher darauf eingehen, sondern dies der erkenntnistheoretischen Untersuchung des zweiten Buchs vorbehalten. Hier bemerke ich nur: der materialistischen Metaphysik wird durch die Besinnung auf das Wesen unserer Erkenntnis ohne Zweifel definitiv ein Ende gemacht. Sie zeigt, daß die Körper, weit entfernt, das einzige absolut Wirkliche zu sein, überhaupt keine absolute Wirklichkeit haben; Körpern kommt nur eine relative Existenz zu, nämlich die Existenz von Erscheinungen für ein so organisiertes Subjekt. Ihr ganzes Wesen ist Wahrnehmungsinhalt; ein Körper ist weiß oder schwarz, weich oder hart, hat Gestalt und Ausdehnung, nimmt einen Raum ein und leistet dem Eindringen in diesen Raum Widerstand, alle diese Bestimmungen kommen ihm zu mit Beziehung auf ein Subjekt mit solcher Sinnlichkeit und Intelligenz: ohne Zunge kein Geschmack, ohne Auge kein Licht und keine Farbe, ohne Sinnlichkeit und Verstand kein Raum und kein Körper, ohne Subjekt kein Objekt. Das ist ein Gedanke, von dessen Wahrheit jeder, der diesen Dingen nachdenkt, sich überzeugen muß.

Schopenhauer spitzt ihn einmal in Form eines Gesprächs

zwischen dem Subjekt und der Materie in folgender Weise zu. Die Materie spricht: „Ich bin und außer mir ist nichts. Die Welt ist meine vorübergehende Form. Du bist ein bloßes Resultat eines Teils dieser Form und durchaus zufällig. — Noch wenige Augenblicke, und du bist nicht mehr. Ich aber bleibe von Jahrtausend zu Jahrtausend." Worauf das Subjekt: „Diese unendliche Zeit, welche zu dauern du dich rühmst, ist wie der unendliche Raum, den du füllst, bloß in meiner Vorstellung, in der du dich darstellst, die dich aufnimmt, wodurch du zu allererst bist." *)

Indessen halte ich es nicht für zweckmäßig, die Widerlegung der materialistischen Weltanschauung wesentlich oder allein der erkenntnistheoretischen Reflexion zu überlassen. Eine Betrachtung, wie die eben angeführte, ist wohl geeignet zu überraschen und vielleicht zu erschüttern, aber nicht so leicht wird es ihr gelingen, eine dauernde Überzeugung zu begründen. Wem sie zum ersten Male begegnet, der wird leicht die Empfindung haben, als sei er nur überrumpelt worden: sagen freilich lasse sich das, und vielleicht sei es schwer oder unmöglich, die Rede zu widerlegen; aber wahr sei sie darum doch nicht. Sondern wahr bleibt es doch, daß die Welt vor mir und meiner Vorstellung war, daß Sonne, Mond und Sterne nebst der Erde vorhanden waren, ehe ein Auge da war, sie zu sehen. Sobald der Blick der Anschauungswelt sich wieder zuwendet, kehrt mit überwältigender Macht der Glaube zurück, daß sie, die solide Körperwelt, doch eben die Wirklichkeit ist und ihrem Dasein nach von dem vorstellenden Subjekt nicht abhängt. Wie Antäus bei der Berührung mit der Erde, so gewinnt der Materialismus bei der Berührung mit der Anschauung seine Kraft wieder. Es mag das immerhin eine Schwäche des gesunden Menschenverstandes sein, dem beim abstrakten Denken der Atem ausgeht, und Meynert mag recht haben, wenn er findet, es sei eines der „unbedingtesten Reaktionsmittel auf die Denkfähigkeit eines Menschen, ob er die Unwirklichkeit der Welt in den Formen, wie sie durch unsere Gehirntätigkeit geschaffen werde, begreifen könne oder nicht".**) Dennoch wird, wer eine wirkliche Überzeugung von der Unzulänglichkeit der materialistischen Wirklichkeitstheorie hervorbringen

*) Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, 1. Kap.

**) Psychiatrie (1884) S. 170.

will, nicht gut tun, bei erkenntnistheoretischen Erwägungen stehen zu bleiben. Auf dem Boden der Metaphysik oder der Naturphilosophie ist der Materialismus entstanden und einheimisch; hier muß ihn aufsuchen, wer ihn besiegen will. Auf diesen Boden wollen wir im folgenden uns stellen.

Die These des Materialismus ist also der Satz: nicht bloß die physischen, sondern auch die Bewußtseinsvorgänge sind Funktionen der Materie; sie lassen sich als Tätigkeiten des Nervensystems physiologisch erklären. — Ist diese Behauptung begründet?

Von denkenden Physiologen ist das immer wieder verneint worden: Bewußtseinsvorgänge aus Bewegungsvorgängen zu erklären sei unmöglich. Du Bois-Reymond hat sich zum weithin vernehmbaren Wortführer dieses Widerspruchs gemacht. In der vielgenannten Abhandlung „über die Grenzen des Naturerkennens" führt er aus: physische Vorgänge sind ohne Ausnahme physisch zu erklären, und hier gibt es keine Grenze der Erklärbarkeit; es gibt viele zur Zeit unerklärte, aber keine an sich unerklärlichen Dinge. Der Erklärung der Lebensvorgänge, der Entstehung der ersten Organismen mit den Mitteln der Naturwissenschaften steht prinzipiell nichts im Wege. Aber mit dem ersten Bewußtseinselement, mit der primitivsten Empfindung tritt etwas auf, das der naturwissenschaftlichen Erklärung sich schlechthin entzieht. „Das Bewußtsein ist aus seinen materiellen Bedingungen nicht erklärlich." „Die astronomische Kenntnis des Gehirns, die höchste, die wir davon erlangen können, enthüllt uns nichts als bewegte Materie. Durch keine zu ersinnende Anordnung oder Bewegung materieller Teilchen aber läßt sich eine Brücke ins Reich des Bewußtseins schlagen." Er schließt mit der emphatisch abgegebenen Erklärung: „In Bezug auf die Rätsel der Körperwelt ist der Naturforscher längst gewöhnt mit männlicher Entsagung sein ignoramus auszusprechen. In Rücksicht auf die durchlaufene siegreiche Bahn, trägt ihn dabei das stille Bewußtsein, daß, wo er jetzt nicht weiß, er wenigstens unter Umständen wissen könnte und dereinst vielleicht wissen wird. In Bezug auf das Rätsel aber, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, muß er ein für allemal zu dem schwerer abzugebenden Wahrspruch sich entschließen: ignorabimus."*)

*) Über die Grenzen des Naturerkennens (7. Aufl. 1891) S. 40 ff. Die

In der Tat, es wird so sein: die Entstehung von Bewußtseinsvorgängen aus Bewegungsvorgängen einleuchtend zu machen, wird niemals gelingen. Gibt es in der Welt ursprünglich nichts als Atome und Bewegungen, so mag es an sich möglich sein, aus ihnen die ganze physische Welt mit allen ihren kosmischen und mikrokosmischen Gestaltungen und Bewegungen ohne Rest abzuleiten; eins aber wird nicht möglich sein: von hier aus verständlich zu machen, wie eine Anhäufung von Atomen, diese mögen so fein und ihre Anordnungen und Bewegungen so verwickelt sein als sie wollen, jemals dazu kommen sollte, über sich selbst und die Welt nachzudenken. Auch für den vollkommensten Verstand, der mit durchdringender Schärfe alle Verhältnisse der Atome durchschaut, müßte dies ein schlechthin unerwartetes Verhalten sein. Vortrefflich hat man gesagt: wenn der Materialismus recht hätte, dann wäre alles in der Welt erklärlich, nur er selbst, die materialistische Theorie des Universums, wäre unerklärlich; alles mögen die Atome leisten, nur philosophieren und sich von sich selber Begriffe machen, daß sie auch das leisten, wird immer auch für ihren intimsten Kenner etwas Überraschendes und Unbegreifliches bleiben. Und nicht minder überraschend wird es für ihn sein, wenn unter den

---

Geschichte dieses Vortrages vom Jahre 1872 und eine Fortsetzung der Diskussion gibt ein zweiter Vortrag vom Jahre 1880: „Die sieben Welträtsel." Ich gehe auf diese Darlegungen etwas näher ein, weil sie in den Kreisen der Naturforscher Aufsehen gemacht haben und viel erörtert worden sind; man wird sie als ein typisches Beispiel für eine hier ziemlich weit verbreitete Denkweise ansehen dürfen. — Ganz ähnlich hatte sich kurz zuvor der englische Physiker Tyndall in einem 1868 auf einer Naturforscherversammlung gehaltenen Vortrag ausgesprochen. Ich teile die drastischen Wendungen mit, in die er den Gedanken faßt: „Der Übergang von der Mechanik des Gehirns zu der entsprechenden Tätigkeit des Bewußtseins ist undenkbar. Zugegeben, daß ein bestimmter molekularer Vorgang gleichzeitig im Gehirn stattfindet, so besitzen wir doch nicht das geistige Organ, welches uns befähigt, durch irgend einen Denkprozeß vom einen zum anderen überzugehen. Sie treten zusammen auf, allein wir wissen nicht warum? Wären unsere Seele und Sinne so entwickelt und erleuchtet, daß wir die Moleküle des Gehirns selbst sehen und fühlen könnten, wären wir fähig, allen ihren Bewegungen, ihrer Gruppierung und ihren elektrischen Entladungen, wenn es deren gibt, zu folgen, und wären wir aufs genaueste bekannt mit den entsprechenden Zuständen von Gedanken und Gefühlen, so wären wir doch so weit als je entfernt von der Lösung des Rätsels: wie sind diese physikalischen Tatsachen mit den Tatsachen des Bewußtseins verknüpft?" (Fragmente aus den Naturwissenschaften S. 143.)

unzähligen Anordnungen von Atomen, die durch den Mechanismus des Naturlaufs seit unendlicher Zeit entstehen und vergehen, irgend einmal eine Gruppe von Atomen auftritt, die ein Interesse an ihrer Erhaltung, ein inneres Widerstreben gegen ihre Auflösung zeigt. Der Wille zum Leben ist für den, der die Welt aus Atomen, die nichts als Ausdehnung und Bewegung zu ursprünglicher Wesensbestimmung haben, zu konstruieren unternimmt, ein ebenso seltsames Ergebnis des Naturlaufs, als das Bewußtsein und Denken.

Indessen läßt das so gefaßte Argument, so überredend es wirkt, der materialistischen Theorie noch einen Ausweg. Ein Verteidiger derselben könnte auf die Einrede von Du Bois-Reymond folgendes erwidern.

Zwischen dem Materialismus und dem Verfasser der Grenzen des Naturerkennens ist, wenn wir ihn richtig verstehen, ein Punkt allein streitig: ob Bewußtseinsvorgänge aus ihren materiellen Bedingungen *erklärt* werden können oder nicht? wir bejahen, er verneint die Frage. Dagegen besteht zwischen uns volles Einverständnis darüber, daß das *Bewußtsein von materiellen Bedingungen abhängig* ist; auch er fühlt sich weit erhaben über „Dogmen und altersstolze Philosopheme" mit ihrem Glauben an eine besondere Seelensubstanz; auch er sieht „in tausend Fällen materielle Bedingungen das Geistesleben beeinflussen". Seinem unbefangenen Blick zeigt sich kein Grund zu bezweifeln, daß wirklich die „Sinneseindrücke sich der sogenannten Seele mitteilen" (S. 45); es drängt sich ihm die Vermutung auf, „daß die Seele als allmähliches Ergebnis gewisser materieller Kombinationen entstanden ist" (S. 47); er findet an Vogts „Sekretionsgleichnis" nicht zu tadeln, „daß die Seelentätigkeit als *Erzeugnis* der materiellen Bedingungen im Gehirn hingestellt wird. Fehlerhaft erscheint nur, daß es die Vorstellung erweckt, als sei die Seelentätigkeit aus dem Bau des Gehirns ihrer Natur nach so *begreiflich*, wie bei hinreichend fortgeschrittener Kenntnis die Absonderung aus dem Bau der Drüse sein würde" (S. 50). Also, nicht die *Tatsache* der Bedingtheit, sondern allein ihre *Begreiflichkeit* wird beanstandet; wir wissen, *daß* Bewegungen Bewußtseinsvorgänge verursachen, nur das *Wie* bleibt ewig rätselhaft.

Vielleicht, so könnte der materialistische Metaphysiker nun fort-

fahren, ist dem so; wie es die Atome anfangen zu denken, das wissen wir nicht und werden es vielleicht nie wissen. Aber widerfährt uns hierin etwas Sonderliches? Besteht naturwissenschaftliche Erklärung irgendwo in der Darlegung des Hergangs, wie es die Ursache anfängt, die Wirkung hervorzubringen? Die Physik erklärt zahlreiche Erscheinungen aus dem Gravitationsgesetz, das Fallen des Steines, das Fließen des Baches, das Steigen des Luftballons, das Fluten und Ebben des Meeres, die Bewegung der Planeten; sie tut es, indem sie zeigt, daß alle diese Bewegungen unter der allgemeinen Formel des Gravitationsgesetzes begriffen sind. Aber zeigt sie, wie Körper sich überhaupt anziehen, oder warum sie nach jener Formel sich gegeneinander zu bewegen tendieren? Ganz und gar nicht. Und ebensowenig erklärt die Chemie, warum diese Elemente sich in diesem Verhältnis, oder warum sie überhaupt sich verbinden: auch sie sagt nur das Daß, nicht das Wie oder Warum. Und nicht anders steht es schließlich auch mit der Mechanik: wie ein Körper beim Zusammenstoß mit einem anderen es anfängt, seine Bewegung auf diesen zu übertragen, das erklärt sie nicht, sie bringt lediglich das tatsächliche Verhalten auf eine Formel. Also, eine Erscheinung erklären heißt in den Naturwissenschaften überall nichts anderes, als eine Formel finden, unter der sie als Fall begriffen ist, mit deren Hilfe sie vorhergesehen, berechnet, unter Umständen auch herbeigeführt werden kann. — Dieser Ansicht ist auch Du Bois-Reymond: was Kraft ist, oder woher die Bewegung ursprünglich kommt, das ist ebenso wie das Wesen der Materie auch ihm ein transzendentes Problem.

Also, so schließt nun der materialistische Philosoph, etwas anderes darf man natürlich auch nicht erwarten oder fordern, wenn es sich um die Erklärung der Bewußtseinsvorgänge handelt. Im Sinne der Naturwissenschaft sind sie erklärt, wenn es gelingt, Formeln zu bilden, nach denen ihr Eintreten infolge anderer Vorgänge, etwa bestimmter physiologischer Vorgänge im Gehirn, vorausgesehen werden kann. Wenn wir wüßten: auf diese bestimmten Vorgänge in den Zellen und Leitungsfasern des Gehirns erfolgt jedesmal diese Vorstellung oder ein Gefühl von dieser Art und Stärke, dann wüßten wir alles, was wir als wissenschaftliche Forscher überhaupt wissen wollen. Wie es dem physiologischen Vorgang gelingt, eine Empfin-

dung hervorzubringen, das nicht zu wissen, kann uns nicht beschweren, solange wir auch nicht wissen, wie eine Bewegung die andere hervorbringt. Nun steht aber prinzipiell dem nichts im Wege, daß es einmal der Gehirnphysiologie gelingt, derartige Formeln zu erreichen. Ob es tatsächlich dahin kommen wird, ob sie einmal im stande sein wird, die Bewegungen der Gehirnmoleküle darzustellen, als deren Wirkung diese bestimmte Empfindung oder gar ein bestimmter Gedankenvorgang eintritt, das mag sehr fraglich sein. Aber wird auch nur die Möglichkeit zugegeben, so ist damit die Möglichkeit einer physischen Erklärung der Bewußtseinsvorgänge zugegeben, in demselben Sinn, in dem das Wort Erklärung in den Naturwissenschaften überhaupt gebraucht wird.

So scheint mir, könnte der Materialismus jener Einrede sich erwehren.*) Will man sie wirklich treffend machen, so muß man einen Schritt weiter gehen; man muß sagen, und darauf zielt sie offenbar eigentlich ab: es kann keine Formeln geben, welche physische und psychische Vorgänge so zusammenfassen, wie in den Gesetzen der Mechanik Bewegungsvorgänge als Ursache und Wirkung zusammengefaßt sind; oder mit anderen Worten: zwischen *physischen und psychischen Vorgängen findet kein Kausalverhältnis* statt: *Bewußtseinsvorgänge sind weder Wirkungen noch Ursachen physischer Vorgänge.***)

---

*) Büchner deutet eine derartige Betrachtung an, Kraft und Stoff, S. 316.

**) Du Bois-Reymond hat selbst gelegentlich auch diese Formel; mitten unter den oben angeführten Stellen, die das Denken als *Erzeugnis* materieller „Bedingungen" darstellen, finden sich auch Äußerungen, in denen die *Unmöglichkeit*, es als *Erzeugnis* physischer Ursachen anzusehen, ausgesprochen wird: „Bewegung kann nur Bewegung erzeugen oder in potentielle Energie zurück sich verwandeln. Die mechanische Ursache geht rein auf in der mechanischen Wirkung. Die neben den materiellen Vorgängen im Gehirn einhergehenden geistigen Vorgänge entbehren also für unseren Verstand des zureichenden Grundes. Sie stehen außerhalb des Kausalgesetzes" (S. 45); was offenbar besagen will: außerhalb des mechanischen Kausalzusammenhanges, als auf welchen allein der „Laplacesche Geist" eingeübt ist. Im 18. Jahrhundert, in dem philosophische Bildung noch Gemeingut aller Gelehrten war, in dem die Physik sich noch zu den philosophischen Wissenschaften zählte, wäre noch jedem Physiker der Unterschied dieser Formeln geläufig gewesen; die Versäumung der Philosophie rächt sich; man merkt nicht die Widersprüche, in denen man sich bewegt.

Und hier liegt nun allerdings der Anfang vom Ende des Materialismus. Freilich erst der Anfang.

Um dies zu zeigen, ist es aber zunächst geboten, auch die materialistischen Philosophen zu einer genaueren Feststellung ihrer eigentlichen Behauptung anzuhalten. Auch bei ihnen begegnet man regelmäßig verschiedenen Formeln, die als gleichbedeutende gebraucht werden. Man kann sie auf zwei Grundformen zurückführen. 1. Bewußtseinsvorgänge sind Wirkungen physischer Vorgänge; 2. Bewußtseinsvorgänge sind an sich, oder objektiv betrachtet, nichts anderes als physische Vorgänge im Gehirn. Beide Formeln gehen bei unseren materialistischen Schriftstellern beständig durcheinander. So erklärt Büchner das eine Mal die seelischen Erscheinungen für Wirkungen der Gehirntätigkeit: wie sie aus materiellen Kombinationen hervorgehen, mag immerhin fraglich sein, es genügt zu wissen, „daß materielle Bewegungen durch Vermittlung der Sinnesorgane auf den Geist wirken und Bewegungen in demselben veranlassen, und daß diese letzteren hinwieder materielle Bewegungen in Nerven und Muskeln erzeugen". Gleich daneben findet sich aber auch die zweite Formel: „Das Denken kann und muß als eine besondere Form der allgemeinen Naturbewegung angesehen werden, welche der Substanz der zentralen Nervenelemente ebenso charakteristisch ist, wie die Bewegung der Zusammenziehung der Muskelsubstanz oder die Bewegung des Lichts dem Weltäther". Und dies sei, fährt er fort, nicht bloß eine Forderung der Logik, sondern neuerdings auch experimentell bewiesen, nämlich durch die Versuche, welche dartun, daß die psychischen Prozesse oder Denkbewegungen Zeit zu ihrem Ablauf brauchen. „Daraus folgt der notwendige Schluß, daß der psychische oder Denkakt in einem ausgedehnten, widerstandleistenden und zusammengesetzten Substrat stattfindet, und daß daher ein solcher Akt nichts anderes ist als eine Form der Bewegung." Dasselbe wird auch durch die Tatsache bewiesen, daß die Ankunft eines Empfindungseindrucks im Gehirn „daselbst eine sofortige Wärmesteigerung hervorruft und zwar augenblicklich!! Damit ist also bewiesen, daß psychische Tätigkeit nichts anderes ist oder sein kann, als die zwischen den Zellen der grauen Hirnrinde geschehende Ausstrahlung einer von äußeren Eindrücken eingeleiteten

Bewegung". Über die Natur dieſer Bewegung ſind andere Verſuche nahe daran, uns aufzuklären, jene Verſuche, die zeigen, „daß die im Nerven erzeugte Elektrizität abnimmt oder ganz verſchwindet, ſobald der Nerv eine phyſiologiſche Funktion ausübt: dieſes beweiſt unwiderleglich, daß Nervenkraft oder Nerventätigkeit gleichbedeutend iſt mit umgewandelter Elektrizität". *)

Mit derſelben Doppelformel hat ein däniſcher Phyſiolog eine materialiſtiſche Theorie der Affekte gegeben.**) Nach der gewöhnlichen Vorſtellung trete zuerſt der Affekt, z. B. Furcht, als ein reiner Bewußtſeinsvorgang ein; dieſer bewirke dann eine Reihe phyſiologiſcher Vorgänge, die Bläſſe, das Zittern u. ſ. f. Der Phyſiolog kehrt die Sache um: die Gemütsbewegung iſt nicht die Urſache, ſondern vielmehr die Wirkung des körperlichen Vorgangs, nämlich eines phyſiologiſchen Vorgangs im vaſomotoriſchen Syſtem. Oder mit der anderen Formel: die Gemütsbewegung beſteht eigentlich aus den funktionellen Störungen im Körper. Die gangbare Anſchauung, „daß die Modifikation des ſeeliſchen Zuſtandes der eigentliche Affekt ſei, die wahre Freude, Trauer, während die körperlichen Erſcheinungen

*) Kraft und Stoff, S. 295, 297, 300 ff. Man muß die Abſchnitte Gehirn und Seele, Gedanke, Bewußtſein, ganz leſen, um die heilloſe Verwirrung zu empfinden, worin die letzten Begriffe hier verſchwimmen. Es ſind drei Arten von Vorſtellungen über das Verhältnis von Denken und Bewegung, die zu einem unauflöslichen Gewirr verſchlungen ſind: 1. Gedanke iſt Bewegung; 2. Gedanke iſt Wirkung von Bewegungen; 3. Gedanke iſt unlösbar verknüpft mit Bewegung, denn auch dieſe Formel findet ſich: „Denken und Ausdehnung können nur als zwei Seiten oder Erſcheinungsweiſen eines und desſelben einheitlichen Weſens betrachtet werden" (S. 300), welches Weſen denn ſeiner eigentlichen Natur nach uns unbekannt bleibt (S. 3, 316). Phyſiſcher Einfluß, Parallelismus, Identität, oder: gemeine Vorſtellung, Spinoza, Kant, das taumelt alles wie betrunken durcheinander. Daß dieſer Mann auf jedem Blatt die „Philoſophen" beſchimpft, als Leute, die die Gabe hätten, die einfachſten und klarſten Dinge durch einen Wuſt hochtrabender, inhaltleerer Worte in Verwirrung zu bringen, wird man hiernach gewiß in Ordnung finden. In demſelben Wirrſal bewegen ſich auch Haeckels Welträtſel.

Karl Vogt nennt unter den Mitteln, die zum Einſchläfern geeignet ſeien, auch „ſpekulativ-philoſophiſche Bücher". Vielleicht wäre es doch auch für ihn ratſam geweſen, einmal dieſes Einfluſſes ſich zu erwehren und den Verhandlungen Spinozas oder Kants über dieſe Dinge mit Aufmerkſamkeit zu folgen. Es hätte ihn möglicherweiſe vor der gleichen Verwirrung bewahrt, die ſich auch bei ihm findet; ſiehe die phyſiologiſchen Briefe (4. Aufl. 1876) S. 354.

**) C. Lange, Über Gemütsbewegungen, deutſch von Kurella (1887).

nur Nebenphänomene sind, die zwar nie fehlen, aber doch an und für sich unwesentlich sind," wird verworfen und gezeigt, daß der rein seelische Affekt eine überflüssige Hypothese ist; „was die Mutter, die über ihr totes Kind trauert, fühlt, ist in Wirklichkeit die Müdigkeit und Schlaffheit ihrer Muskeln, die Kälte ihrer blutleeren Haut, der Mangel ihres Gehirns an Kraft zu klarem und schnellem Denken, dies alles erhellt von der Vorstellung der Ursache dieser Phänomene. Man nehme bei dem Erschrockenen die körperlichen Symptome fort, lasse seinen Puls ruhig schlagen, seinen Blick fest sein, seine Farbe gesund, seine Bewegungen schnell und sicher, seine Gedanken klar, was bleibt dann noch von seinem Schreck übrig?"

Nehmen wir zunächst diese zweite Formel: der psychische Vorgang ist an sich nichts als ein physischer Prozeß. Wenn der Materialismus hieran entschlossen festhält, dann ist er durchaus unwiderleglich. Der Satz: Gedanken sind eigentlich nichts anderes als Bewegungen im Gehirn, Gefühle sind nichts anderes als körperliche Vorgänge im vasomotorischen System, ist völlig unwiderleglich. Freilich, nicht weil er wahr, sondern weil er absolut sinnlos ist; das Sinnlose teilt mit der Wahrheit den Vorzug, daß es nicht widerlegt werden kann. Ein Gedanke, der im Grunde nichts anderes als eine Bewegung ist, ist ein Eisen, das eigentlich von Holz ist. Dagegen ist nicht zu disputieren; man kann nur sagen: ich verstehe unter einem Gedanken einen Gedanken und nicht eine Bewegung von Gehirnmolekülen, und ebenso bezeichne ich mit den Worten Zorn und Angst eben den Zorn und die Angst selbst, und nicht eine Verengung oder Erweiterung der Blutgefäße. Diese letzteren Vorgänge mögen auch stattfinden und immer stattfinden, wann jene stattfinden, aber sie sind nicht die Gedanken oder die Gefühle; man mag sie hin und her wenden, wie man will, in der Bewegung steckt gar nichts von dem Gedanken. Der gemeine Mann weiß ja gar nichts von der Gehirnbewegung oder dem vasomotorischen Vorgang, aber er weiß von dem Zorn und von den Gedanken, und eben diese meint er, wenn er davon spricht, und nicht etwas anderes, wovon nur der Physiolog weiß, und der nichts Rechtes. Oder wird etwa der Physiolog, nachdem seine Wissenschaft etwas Genaueres von jenen körperlichen Vorgängen ermittelt haben wird, überhaupt nicht mehr von Gedanken und Gefühlen reden, son-

dern nur noch von dem, was ſie im Grunde und eigentlich oder objektiv betrachtet ſind, nämlich Bewegungen? wird er, wenn es ihm widerfahren ſollte, ſich zu verlieben, nicht mehr ſeine Liebe bekennen, ſondern der Dame ſeines Herzens von dem vaſomotoriſchen Prozeß in dieſem oder jenem Teil ſeines Leibes, oder, mit Tyndall zu reden, von der „rechts gewundenen Spiralbewegung" in ſeinem Hirn reden, meinend, daß er damit alles geſagt und die Sache nach ihrer eigentlichen Wirklichkeit bezeichnet habe? Das iſt ja offenbarer Unſinn.

Alſo, ſoll überhaupt eine Diskuſſion möglich ſein, ſo muß der Materialismus zuerſt die Formel fallen laſſen: Gedanke iſt Bewegung, und anerkennen: Gedanke iſt nicht Bewegung, ſondern Gedanke. Möglich dagegen iſt, daß er zu einer Bewegung in irgend einem regelmäßigen und angebbaren Verhältnis ſteht. Zeigt dies die Erfahrung, ſo iſt die Aufgabe, die Natur dieſer Beziehung feſtzuſtellen.

Zwei Formen des Verhältniſſes zwiſchen phyſiſchen und pſychiſchen Ereigniſſen ſind denkbar, nachdem wir das Verhältnis der Identität ausgeſchieden haben: es kann entweder ein Urſachverhältnis ſtattfinden, oder ein Verhältnis des bloßen zeitlichen Nebeneinander. Das ſind die beiden konkurrierenden Theorien, die das philoſophiſche Nachdenken über das Verhältnis von Leib und Seele ſeit dem 17. Jahrhundert als die allein möglichen Anſichten hervorgebracht und erörtert hat: die Theorie der Wechſelwirkung (influxus physicus) und die Theorie des Okkaſionalismus oder des Parallelismus. Nur zwiſchen dieſen beiden Vorſtellungsweiſen iſt die Wahl. Für eine unter ihnen muß ſich auch der Materialiſt entſcheiden. Wie wird ſeine Wahl ausfallen? Vielleicht wird er, vor dieſes Dilemma geſtellt, zunächſt zu der Theorie der Wechſelwirkung hinneigen und ſagen: Bewußtſeinsvorgänge ſind Wirkungen der körperlichen Vorgänge. Wogegen ſeine oben erwähnten phyſiologiſchen Gegner ſich der Theorie des Parallelismus zuneigen, freilich ohne den Gedanken wirklich durchzuführen.

Machen wir uns zuerſt die beiden Auffaſſungen völlig klar. Denken wir uns, mit Leibniz, den Schädel eines Tieres oder eines Menſchen ſo groß wie eine Mühle: man kann darin herumgehen und die Vorgänge im Gehirn beobachten, wie man die Bewegungen des Gangwerks, das Ineinandergreifen der Räder in der Mühle be-

obachten kann. Wie müßte bei jeder der beiden Vorstellungsweisen dem Beobachter der Gehirnprozeß sich darstellen?

Der Anhänger der *parallelistischen* Theorie muß offenbar folgendes zu sehen erwarten: die physischen Vorgänge im Gehirn bilden einen in sich geschlossenen Kausalzusammenhang; nirgends tritt ein Glied ein, das nicht in gleicher Weise wie jedes andere physischer Natur wäre. Von psychischen Vorgängen, von Vorstellungen und Gedanken, wäre so wenig zu sehen, wie bei den Bewegungen der Mühle. Ein Mann geht über die Straße. Plötzlich wird er mit seinem Namen angerufen, er dreht sich um und geht auf den Anrufer zu. Der vollkommene Physiolog würde den ganzen Vorgang rein mechanisch konstruieren. Er würde zeigen, wie die physische Wirkung der Schallwellen auf das Gehörsorgan einen bestimmten Nervenvorgang im Gehörsnerven erregte, wie dieser zum Zentralorgan fortgepflanzt wurde, wie er hier bestimmte physische Vorgänge auslöste, die schließlich zur Innervation gewisser Gruppen motorischer Nerven führten, als deren Enderfolg die Wendung und Bewegung des Körpers in der Richtung eintrat, von wo die Schallwellen kamen. Alle diese Vorgänge schließen sich zu einem lückenlosen physischen Prozeß zusammen. Daneben ging ein anderer Prozeß her, von dem der Physiolog als solcher nichts sieht und nichts zu wissen braucht, von dem er aber als denkender, seine Wahrnehmungen interpretierender Mensch weiß: Gehörsempfindungen, die Vorstellungen und Gefühle hervorriefen; der Angerufene hörte seinen Namen, er wendete sich um, Urheber und Absicht des Rufes zu erfahren, er erblickte einen alten Bekannten und ging auf ihn zu, ihn zu begrüßen. Diese Vorgänge gehen neben dem physischen Ablauf her, ohne in ihn einzugreifen; Wahrnehmung und Vorstellung bilden nicht Glieder der physischen Kausalreihe. Es findet eine *Koordination* dieser beiden Reihen, nicht aber eine *Durcheinandermischung* ihrer Glieder statt.

Anders dagegen müßte die Sache sich darstellen, wenn die Theorie der Wechselwirkung recht hätte. Ein Anhänger dieser Theorie muß erwarten, daß der physische Verlauf an gewissen Punkten eine *Unterbrechung* zeigt, da nämlich, wo als Glieder des Kausalzusammenhangs die psychischen Ereignisse eintreten. Ist die Nervenbewegung *Ursache* der Empfindung, so muß sie als *Bewegung* ver-

schwinden, statt ihrer tritt die Empfindung ein. Die Bewegung der Kugel A hat die Bewegung der Kugel B zur Wirkung, d. h.: die erste Bewegung verschwindet, statt ihrer tritt eine bestimmte gleich große Bewegung der zweiten Kugel ein. Eine Bewegung bringt eine Erwärmung hervor, d. h. die Bewegung verschwindet, statt ihrer tritt ein bestimmtes Quantum Wärme auf. Eben dasselbe müßte also in unserem Fall eintreten: anstatt der verschwundenen Bewegung eine Empfindung oder Vorstellung von bestimmter Intensität und Qualität als ihr Äquivalent. Die Vorstellung aber ist nicht Gegenstand der Beobachtung von außen; Vorstellungen oder Gefühle können als solche nicht gesehen oder überhaupt mit den Beobachtungsmitteln der Naturforschung nachgewiesen werden. Für den Physiker als solchen wäre demnach hier eine Lücke im Kausalzusammenhang, es fehlte ein Glied in dem physischen Ablauf. — Wollte unser materialistischer Philosoph dies nicht zugeben, wollte er behaupten, daß die Vorstellung anderseits auch ein Physisches sei, eine irgendwelche Form der Bewegung, so fiele er damit natürlich von seiner Voraussetzung ab und träte auf die Seite der parallelistischen Theorie über. Denn wäre es so, so hätte nun der Naturforscher als solcher selbstverständlich bloß mit dem Physischen zu tun und könnte es völlig vernachlässigen, daß neben dem physischen Vorgang als Begleiterscheinung auch ein Bewußtseinsvorgang vorkommt. Äquivalent und Wirkung der physischen Ursache wäre dann allein der physische Vorgang, und keineswegs die Empfindung als solche.

Das sind die beiden möglichen Vorstellungsweisen; welcher entspricht die Wirklichkeit?

Hierüber kann, als über eine Frage, die Tatsachen betrifft, allein durch Erfahrung entschieden werden. An sich sind beide denkbar. Ich betone ausdrücklich: ich halte auch die Theorie der Wechselwirkung für denkbar. Eine Erkenntnistheorie, die das Kausalgesetz nicht für ein logisches Denkgesetz hält, die den Inhalt der kausalen Beziehung in der konstanten Aufeinanderfolge von Vorgängen sieht, wird es auch als denkbar ansehen, daß regelmäßige Folgeverhältnisse zwischen physischen und psychischen Vorgängen vorkommen. Wir müßten dann sagen: in gewissen Fällen, die sich freilich als seltene Ausnahmefälle darstellen, tritt als Folge bestimmter Bewegungen ein Vorgang ein,

der der sinnlichen Beobachtung nicht zugänglich ist und damit aus der Reihe der in der physischen Welt sonst vorkommenden Folgeverhältnisse herausfällt. Ein überraschendes Vorkommnis; aber wir können der Wirklichkeit nicht vorschreiben, was möglich oder nicht möglich ist: denkbar ist alles, ausgenommen der Widerspruch.

Hat die Erfahrung für die eine oder die andere Theorie entschieden? Sind entscheidende Beobachtungen oder Versuche gemacht worden, wodurch die eine ausgeschlossen, die andere als die allein übrig bleibende zur allein möglichen erhoben wird?

Ich glaube nicht, daß es jemand gibt, der bei näherem Eingehen auf die Sache dies wird behaupten wollen; Beobachtung und Experiment sind diesen unzugänglichsten und verwickeltsten Vorgängen des organischen Lebens gegenüber ziemlich ohnmächtig. Sie sind meines Erachtens nicht einmal im stande, die Behauptung: in den lebenden Körpern finde in irgend einem Umfang Verlust und anderseits auch Neuerzeugung von Energie statt, durch entscheidende Versuche zu widerlegen. Übrigens ist das Gesetz von der Erhaltung der Energie überhaupt nicht das Ergebnis erfahrungsmäßiger Feststellung des Bestandes an Energie im Universum zu verschiedenen Zeitpunkten, sondern ein Axiom, das der Verstand, allerdings an der Hand der Tatsachen, der Nachforschung als Prinzip zu Grunde legt. Und das gilt nun besonders an diesem Punkt: entscheidende empirische Feststellungen haben nicht stattgefunden und werden voraussichtlich niemals stattfinden.

Dennoch wird der Physiker nicht in Zweifel sein, welcher Ansicht er den Vorzug geben soll. Er wird sagen: die Analogie der ganzen Erfahrung weist mich auf die Annahme der lückenlosen Kontinuität der physischen Prozesse auch an diesem Punkt; die Annahme einer Umsetzung von Bewegung nicht in eine andere Form der Bewegung, nicht in potentielle physische Energie, sondern in etwas, was physisch überhaupt nicht ist, ist eine Zumutung, der ich nicht zu folgen vermag; sie ist doch von der Zumutung, an absolutes Entstehen und Vergehen von Energie zu glauben, nicht weit entfernt: Umsetzung von Bewegung in Denken, von physischer Energie in bloße Bewußtseinsvorgänge, das ist für die physikalische Denkweise doch kaum etwas anderes als Vernichtung von Energie; und ebenso ist Ursprung von

Bewegung aus einem rein Geistigen, etwa der Vorstellung eines Erwünschten, für die Physik so gut wie Entstehung aus nichts. Demnach ist mein Entschluß gefaßt, ich kann nicht umhin, der parallelistischen Theorie vor der anderen, die ein Kausalverhältnis annimmt, den Vorzug zu geben. Es ist eine Entscheidung auf Grund eines Postulats mehr als gegebener Tatsachen, aber eines Postulats, von dem ich nicht lassen kann.

So der Physiker. Vielleicht entschließt sich, in dem Drang dieses Dilemmas, auch unser materialistischer Metaphysiker zu der parallelistischen Hypothese überzugehen: Gut denn, die Bewußtseinsvorgänge mit den Bewegungsvorgängen regelmäßig *verknüpft*, wenn sie auch nicht eigentlich als ihre *Wirkung* konstruiert werden können. So bleibt das Gesetz der Erhaltung der physischen Energie, das auch mir heilig ist, gewahrt. Und was hindert denn auch, wird er hinzufügen, die Gefühle und Gedanken als Begleiterscheinungen der Gehirnvorgänge zu fassen? Das Verhältnis bleibt dabei doch im wesentlichen dasselbe: geistige Vorgänge ein gelegentlicher, nun nicht Erfolg, aber Reflex physischer Vorgänge. Ja, vielleicht wird er sagen, das sei im Grunde gerade seine Ansicht. Der Gehirnvorgang das Objektive, Empfindung, Vorstellung, Gefühl bloß ein subjektiver Reflex. So liest man bei Büchner: „Denken und Ausdehnung zwei Seiten oder Erscheinungsweisen eines und desselben einheitlichen Wesens" (S. 300), „Geist und Natur ist in letzter Linie dasselbe," „Logik und Mechanismus sind dasselbe, und die Vernunft in der Natur ist auch die Vernunft des Denkens" (S. 127).

Wir setzen demnach im folgenden die parallelistische Theorie als zugestanden voraus und wollen im nächsten Kapitel ihre Konsequenzen entwickeln. Ich erinnere dabei nochmals daran, daß ich diese Theorie mit einem erkenntnistheoretischen Vorbehalt annehme: dem Vorbehalt nämlich, daß den beiden Seiten, dem Physischen und dem Psychischen, nicht im gleichen Sinne Wirklichkeit zukommt. Ich werde später zu zeigen versuchen, daß allein dem Psychischen Wirklichkeit in absolutem Sinn, der Körperwelt aber nur in relativem Sinn zukommt, als bloßer Erscheinung.

Hier möchte ich aber noch mit ein paar Strichen die *geschichtliche* Entwicklung der Theorie des Parallelismus andeuten. Daß

sie von Spinoza zuerst bestimmt ausgeprägt worden ist, wurde schon oben (S. 60) bemerkt. Leibniz hat sie dann ins Idealistische umgebogen, wozu Spinoza, trotz mancher Anläufe, sich nicht entschließen konnte: die Darstellung der Wirklichkeit als Körperwelt bloß ein phaenomenon in der sinnlichen Vorstellung, während der Verstand das wirklich Wirkliche erkennt als ein System von seelenartigen Wesenheiten (Monaden). Leibniz hat noch zwei weitere Vorzüge: er hat den Begriff des unbewußten seelischen Vorgangs eingeführt, womit der universelle Parallelismus eigentlich erst durchführbar wird; und er vermeidet Spinozas falsche Verwendung des Parallelismus der Attribute zur Lösung der erkenntnistheoretischen Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein. — Kant bleibt mit seiner metaphysischen Weltanschauung im Grunde auf dem Boden der Leibnizischen Metaphysik stehen, doch führt ihn seine auf die Begründung eines erkenntnistheoretischen Rationalismus gerichtete kritische Untersuchung dazu, auch die psychische Seite des Wirklichen zur bloßen Erscheinung herabzusetzen, so daß wir hier auf einen rein phänomenalistischen Parallelismus kämen und nun folgende Reihe hätten: bei Spinoza beide Seiten real, bei Leibniz die geistige Seite real, die materielle phänomenal, bei Kant beide Seiten phänomenal. — In der spekulativen Philosophie dringt alsbald der auch bei Kant als Unterströmung vorhandene objektive Idealismus wieder durch. Schopenhauer gibt der parallelistischen Anschauung eine bedeutsame Wendung, indem er die Innenseite der Wirklichkeit als Wille bestimmt: die Körperwelt nun die Erscheinung desselben, was im Selbstbewußtsein als Wille sich darstellt. In unserer Zeit hat Fechner, mit Anlehnung an Schelling und Spinoza, die parallelistische Theorie wieder rein naturphilosophisch entwickelt und sie seiner universellen psycho-physischen Betrachtung zu Grunde gelegt. In denselben Spuren bewegt sich Wundt, nur daß bei ihm die erkenntnistheoretische Reflexion die idealistische Grundanschauung stärker hervortreten läßt. Unter den Psychologen der Gegenwart, die von dieser Anschauung ausgehen, nenne ich Höffding (Psychologie in Umrissen, 2. Aufl. 1893), Jodl (Lehrbuch der Psych., 1896), Ebbinghaus (Grundzüge der Psychologie, 1897).

Als Gegner der parallelistischen Ansicht haben sich in jüngster

Zeit geäußert Sigwart, Stumpf, Erhardt, Busse, von naturwissenschaftlicher Seite W. Ostwald u. a. Ich will nicht auf die Gründe im einzelnen eingehen, meist treffen sie die parallelistische Theorie nur in der Form, die ihr Spinoza gegeben hat. Dagegen möchte ich, um in der Folge vor Mißverständnissen besser geschützt zu sein, den Inhalt dieses und des nachfolgenden Kapitels, in ein paar Sätze zusammengefaßt, hier dem Leser vor Augen stellen.*)

Was ich behaupte, ist nicht die Notwendigkeit dieser Theorie, ich gebe, wie gesagt, die Möglichkeit der Theorie der Wechselwirkung zu, wohl aber dies: daß die Theorie des Parallelismus sowohl dem naturwissenschaftlich gerichteten als auch dem philosophischen Denken am meisten gemäß ist.

Dem naturwissenschaftlichen Denken: sie kommt der Forderung, physische Vorgänge allein aus physischen Ursachen zu erklären, mit ihrem Prinzip entgegen: alles was wirklich ist, ist in der physischen Welt dargestellt und steht als Glied in dem universellen und geschlossenen Kausalzusammenhang des physischen Universums. — Dieser formale Materialismus ist die Voraussetzung, die sich das naturwissenschaftliche Denken nicht entreißen lassen kann und wird. Ein Dualismus, der die Welt aus zwei heterogenen Bestandteilen, aus Körpern und Seelen, die aufeinander wirken, zusammensetzt, wird das naturwissenschaftliche Denken immer abstoßen; die in diesen Kreisen herrschende materialistische Weltanschauung ist die — verfehlte — Form, in der man sich der Zumutung erwehrt, Wesen zuzulassen, die in der physischen Welt Wirkungen hervorbringen, ohne selbst physische Wesen zu sein. Der dogmatische Materialismus ist die — verfehlte, aber verständliche — Abwehr des naturwissenschaftlichen Denkens gegen den Spiritismus.

Ebenso entspricht die parallelistische Theorie starken Antrieben des philosophischen Denkens: sie nimmt auf der einen Seite den erkenntnistheoretischen Idealismus, der die Körperwelt als Erscheinungswelt ansieht, in sich auf, auf der anderen Seite

*) S. jetzt L. Busse, Geist und Körper, Seele und Leib (1903). Dazu C. A. Strong, Why the mind has a body? Und eine Abhandlung von mir in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik (1903) in Anknüpfung an das Werk Busses.

gibt sie dem metaphysischen Idealismus eine naturphilosophische Unterlage. Die Spaltung der Wirklichkeit in eine physische und eine psychische läßt sich, so zeigt die Erkenntnistheorie, zurückführen auf eine doppelte Form ihres Gegebenseins, einerseits in der durch die äußeren Sinne vermittelten Wahrnehmung, anderseits in dem unmittelbaren Sich-selbst-erfassen im Selbstbewußtsein. Die Körperwelt wäre dann die Gesamtheit möglicher Sinneswahrnehmungen, die vom Verstand als ein System bestehender aufeinander wirkender Objekte gesetzt werden. Diese Erscheinungsseite aber, die, in allen gleich organisierten Wesen gleichartig gesetzt, Gegenstand der physikalischen Forschung ist, wird dann notwendig Gegenstand auch einer metaphysischen Betrachtung, die in ihr überall einen Hinweis auf eine in ihr sich darstellende an und für sich seiende Wirklichkeit sieht. Diese ist unmittelbar nur im Selbstbewußtsein gegeben, sie wird aber schon von der gewöhnlichen Vorstellung durch Deutung der Körperformen und ihrer Bewegungen nach Analogie mit den menschlichen Formen und Betätigungen in einen Teil der Erscheinungswelt, die Tierkörper, hineingetragen. Der idealistische Metaphysiker geht in der gegebenen Richtung weiter und deutet nach demselben Schema die gesamte Körperwelt auf eine entsprechende, in ihr sich darstellende Innenwelt.

Dabei ermangle ich nicht zuzugeben, daß die metaphysische Deutung der Erscheinungen am Leitfaden der Analogie bald sich ins Unbestimmte verliert und nur noch eine schematische Fortführung gestattet. Ebenso erkenne ich an, daß die parallelistische Theorie für die Erklärung der physischen oder der psychischen Seite im einzelnen gar nichts leistet. Ja ich gebe zu, daß sie überhaupt nicht ins einzelne ausführbar ist: wir sind nicht im stande, das physische Äquivalent eines einfachen psychischen Vorgangs, etwa der Lösung eines Additionsexempels, in concreto zu bestimmen. Aber die Unmöglichkeit der Ausführung ist nicht gleichbedeutend mit der Undenkbarkeit oder der Undurchführbarkeit des Gedankens; ich sehe nicht, was uns hindert zu sagen: die logische Rechenoperation ist in einem Gehirnvorgang physisch dargestellt, der nach der Voraussetzung als ein Teilverlauf des allgemeinen, nach physischen Gesetzen ablaufenden Naturzusammenhangs zu konstruieren ist. Das Gehirn würde dadurch nicht zur

Rechenmaschine, wohl aber kämen wir auf den Gedanken, daß eine Art prästabilierter Harmonie zwischen logischen und physischen Gesetzen stattfinde: ein Gedanke, vor dem wir durchaus nicht erschrecken; die Körperwelt ist ja nach der Voraussetzung nicht etwas, was dem Geist überhaupt und absolut fremd ist, ist sie doch zuletzt auch sein Produkt. Was aber den Einwand anlangt, daß durch diese Ansicht die Willensbetätigung und das Handeln in Illusionen verwandelt würde, indem der ganze physische Prozeß ebenso ablaufen würde, wenn es gar keinen Willen in der Welt gäbe, so gilt er offenbar nur der realistischen, nicht der idealistischen Fassung der Theorie: bei dieser wäre ja selbstverständlich von Körpern überhaupt nicht die Rede, wenn es nicht wollende Wesen gäbe. Das wäre die Summe der hier vertretenen Ansicht. Ich entwickle nun die metaphysischen Konsequenzen etwas näher.

5. Metaphysische Konsequenzen der parallelistischen Theorie. Allbeseelung.

Zwei Sätze sind mit der Theorie des Parallelismus unmittelbar gegeben: 1. *Physische Vorgänge sind niemals Wirkung psychischer*; und 2. *psychische Vorgänge sind niemals Wirkung physischer Vorgänge*. Oder mit Spinoza: „Weder kann der Körper die Seele zum Denken, noch die Seele den Körper zur Bewegung oder zur Ruhe oder zu irgend etwas anderem, wenn es dessen geben sollte, bestimmen." (Eth. III, prop. 2.)

Mit dem ersten Satz ist gesagt: alle Vorgänge im lebenden Körper sind ohne Ausnahme aus *physischen* Ursachen zu erklären. Der lebende Körper unterscheidet sich von einer Maschine durch die unendliche Mannigfaltigkeit seiner Zusammensetzung und Bewegungen; aber alle seine Leistungen sind ausschließlich aus den Kräften zu erklären, die dem Naturforscher als solchem bekannt sind. Daß wir unendlich weit davon entfernt sind, die physischen Lebensvorgänge ohne Rest auf die Grundgesetze der Physik und Chemie zurückführen zu können, ist ohne allen Zweifel wahr; und G. Bunge hat durchaus recht, wenn er sagt: „Je eingehender, vielseitiger und gründlicher wir die Lebenserscheinungen zu erforschen streben, desto mehr kommen wir zu der Einsicht, daß Vorgänge, die wir bereits geglaubt hatten, physikalisch und chemisch erklären zu können, weit verwickelterer Natur sind und vorläufig jeder Erklärung spotten." (Physiolog. Chemie,

4. A., 1898, S. 5.) Aber das Prinzip bleibt, und auch Bunge erhebt dagegen keinen Widerspruch: die Aufgabe der Physiologie ist, die Lebenserscheinungen aus physischen Ursachen zu erklären; psychische Einwirkungen, Tätigkeiten einer „Lebenskraft", die etwas anderes wäre, als eine Kombination bekannter oder noch zu entdeckender physischer Kräfte, heißt die wissenschaftliche Forschung auf dem Polster von Scheinerklärungen durch Wörter zur Ruhe bringen. Auch die verwickeltsten Bewegungen lebender Körper, auch die schwierigsten Kunsttätigkeiten des Menschen sind als physische Leistungen rein physisch zu erklären, sind als physische Reaktionen eines so disponierten physischen Systems auf physische Reize zu konstruieren. Ein Hund verfolgt einen Hasen, er wird durch die Witterung und das Gesicht gleichsam angezogen. Die Bewegung ist rein physisch zu erklären, grundsätzlich nicht anders wie die Bewegung der Sonnenblume, die dem Licht sich zuwendet, oder des Planeten, der um die Sonne rotiert; die Wirkung und Gegenwirkung ist unendlich viel komplizierter, aber sie liegt dort wie hier rein in der physischen Welt und ist mit den Mitteln der physischen Wissenschaften zu konstruieren. Ein Schriftsteller schreibt ein Buch, ein Baumeister baut mit hundert Arbeitern ein Haus, ein Feldherr schlägt mit hunderttausend Soldaten eine Schlacht: der vollkommene Physiolog würde alle diese Vorgänge als physisch bedingte aus der Konstitution dieser Körper, dieser Nerven- und Muskelsysteme, und anderseits der Natur der einfallenden Reize konstruieren. Er würde uns den Verfasser der Kritik der reinen Vernunft nach seiner Leiblichkeit als eine Art Uhrwerk demonstrieren; bei dieser Disposition der Gehirnzellen, diesen Verbindungen untereinander und mit motorischen Nerven, mußten solche auf die Netzhaut, auf die Tastnerven der Finger wirkende Reize solche Bewegungen veranlassen, prinzipiell nicht anders wie bei einem Schreibautomaten. Von Absichten und Gedanken wäre bei jener Demonstration gar nicht die Rede; der Physiolog könnte darum wissen, daß auch so etwas stattfindet, aber für seine Demonstrationen würde er davon keinen Gebrauch machen wollen und dürfen, Gedanken können so wenig die Finger bewegen, als sie den Mond aus seiner Bahn zu lenken vermögen. Es ist nicht zu erwarten, daß jener Physiolog einmal kommt; das Spiel der Gehirnmoleküle, welches die Gedankenarbeit der Kritik der reinen Ver-

nunft begleitete, wird nie ſeinen Newton finden, ſind wir doch nicht einmal im ſtande, den phyſiſchen Prozeß, der bei der ſimpelſten Sinnesempfindung und Reflexbewegung ſtattfindet, anders als rein ſchematiſch zu konſtruieren; aber allerdings wäre zu behaupten: lediglich dieſes Spiel, und nicht die Gedanken, ſind Urſache der Bewegungen, durch welche die Schriftzeichen auf das Papier gebracht werden.

Aber das iſt ja Unſinn, wird der geſunde Menſchenverſtand ſagen; und vielleicht wird nun auch der eine oder andere Phyſiolog mit ihm an der Theorie irre: das kann ja kein Körper leiſten; das kann nicht ohne Denken und Abſicht erklärt werden.

Gut; dann muß man ſich aber deutlich machen, daß man damit zu der Theorie der Wechſelwirkung, und alſo zu einem ſpiritualiſtiſchen Dualismus zurückkehrt. Man muß dann entſchloſſen ſein, alle die Schwierigkeiten in den Kauf zu nehmen, die mit jener Anſchauung verbunden ſind: die Exiſtenz von Weſen, die phyſiſch nicht da ſind, die Entſtehung von Bewegung aus bloßen, rein geiſtigen Abſichten und Willensbeſtimmtheiten, und ebenſo die Umſetzung von Bewegung in etwas, was in der phyſiſchen Wirklichkeit überhaupt nicht anzutreffen iſt. Entweder — oder, es gibt hier kein Mittleres.

Was aber die Unerklärbarkeit jener Bewegungen, z. B. des die Kritik ſchreibenden Kant, ohne Abſichten und Vorſtellungen anlangt, ſo wäre hierzu folgendes zu bemerken. Auch wer annimmt, daß die Seele dabei als Urſache beteiligt iſt, wird zugeben müſſen, daß ſie nicht vermittels ihrer Erkenntnis der körperlichen Organe die Bewegung bewirkt; ſie hat ja keine Erkenntnis des phyſiologiſchen Apparats des Nerven- und Muskelſyſtems, wenigſtens nicht urſprünglich; und am Ende vermag uns über die Art und Weiſe, wie die Seele es anfängt, die Nervenimpulſe den Muskeln des Arms und der Hand beim Schreiben zuzuführen, auch der gründlichſte Phyſiolog nicht ſo gar viel mehr zu ſagen als der gemeine Mann, der von Nerven und Muskeln nicht einmal die Namen gehört hat. Die Form der Wirkſamkeit der Seele alſo auf den Körper iſt auf jeden Fall eine ſchlechthin geheimnisvolle, ihre Fähigkeit, die motoriſchen Nerven in Funktion zu ſetzen, eine „verborgene Qualität", mit der nichts erklärt iſt. Sagen: die Seele bewegt den Körper, das heißt demnach im Grunde nichts anderes als ſagen: ich weiß nicht, auf welche Weiſe der Körper bewegt wird.

Und was endlich die Unfähigkeit des Körpers zu solchen „automatischen" Leistungen anlangt, so kann man darauf mit Spinoza antworten: bisher hat noch niemand die Grenze dessen angegeben, was der Körper als solcher leisten könne. Spinoza weist auf die Nachtwandler hin, die ohne Bewußtsein und Gedanken die kompliziertesten Bewegungen ausführen. Heute hätte er vielleicht auf die hypnotischen Vorgänge hingewiesen, etwa auf die posthypnotische Wirkung der Suggestion. Einer Person wird im hypnotischen Schlaf der Auftrag gegeben, morgen mittag um zwölf Uhr in ein bestimmtes Haus zu gehen und mit dem Taschentuch zum Fenster hinauszuwinken. Sie weiß nichts von dem Auftrag, sie hat keine Erinnerung an das, was im hypnotischen Zustand mit ihr vorging, aber wenn die Stunde da ist, macht sie sich auf den Weg und vollzieht den Auftrag. Wie anders läßt sich der Vorgang konstruieren, als daß man annimmt, die Worte des Hypnotiseurs haben dem Gehirn eine bestimmte Disposition gegeben, und nun wird durch den Glockenschlag die Reihe von Bewegungen ausgelöst, nicht anders wie die Bewegungen der Weckeruhr, wenn der Zeiger die eingestellte Stunde überschreitet. Daß unendlich viel kompliziertere Auslösungen stattfinden können, als wir mit unseren Maschinen erreichen, ist nicht überraschend. Mit den fünfhundert oder tausend Millionen Zellen der Hirnrinde, die alle wieder aus ungezählten, überaus komplizierten und verschiedenartigen chemischen Molekülen zusammengesetzt und durch zahllose Leitungsbahnen miteinander verbunden sind, wird sich ja etwas ganz anderes machen lassen, als mit den paar Rädern und Hebeln unserer Maschinen, und wenn in Wirklichkeit unsere Physiologie damit noch so gut wie gar nichts machen kann, so ist doch der Phantasie damit ein grenzenloser Spielraum eröffnet. Wie unermeßlich kompliziert das organische Leben ist, welche unendlichen Geheimnisse die Welt des unendlich Kleinen in sich birgt, daran mag noch durch den Hinweis auf die Tatsache der Vererbung erinnert sein: die väterliche Keimzelle, ein Gebilde, nicht größer als daß unzählige Tausende in einem Kubikmillimeter Raum haben, ist ausreichend, in seiner Konstitution die unendliche Mannigfaltigkeit der Eigenschaften des Erzeugers auf das Erzeugte zu übertragen und sich durch dieses wieder auf unzählige Geschlechter fortzupflanzen.

Damit wäre also die ganze Körperwelt ohne jede Einschränkung der physikalischen Forschung zur unbedingten Verfügung gestellt. Sie mag nun sagen, für meine Zwecke ist das Wirkliche nichts als Körper, alle Vorgänge in der Natur sind mit meinen Mitteln, sind ausschließlich aus Bewegungen und Bewegkräften der materiellen Elemente zu erklären; die Hypothese einer Seele, eines Geistes, eines Gottes, mit denen früher die Physik operierte, habe ich nicht nötig; nirgends führt mich die Kausalreihe auf etwas, was nicht der physischen Welt angehörte; ja würden mir solche Dinge von anderswoher zur Verfügung gestellt, so würde ich doch gar keinen Gebrauch von ihnen machen wollen und können.

Das ist die eine Seite der Sache. Ich sollte denken, auch der materialistische Physiker oder Physiolog hätte Ursache hiermit zufrieden zu sein; seine Kreise werden nun durch keinen Einbruch aus einer psychischen oder metaphysischen Welt her gestört. Nur eines bitten wir ihn uns dagegen einzuräumen: daß er uns nun gestatte, über diese physische Welt uns weitere Gedanken zu machen. Zuerst den Gedanken, daß sie Erscheinung sei, Objekt für ein Subjekt; sodann Gedanken darüber, was denn diese Welt an sich selbst sein möge. Wenn er das tut, dann können wir in Frieden leben. Mit dem dogmatischen oder metaphysischen Materialismus als Weltanschauung kann der Philosoph nicht in Frieden leben, wohl aber mit dem *formalen* oder *kritischen* Materialismus, der bloß eine Maxime der Naturforschung ist, dem Materialismus, den auch Kant nicht bloß gelten ließ, sondern zu begründen, gegen die alte Pneumatologie, als eine seiner Aufgaben sich setzte.

Wir wenden uns nun also diesen unseren weiteren Gedanken zu und gehen dabei aus von dem zweiten Satz, der am Eingang als die unmittelbare Konsequenz der parallelistischen Theorie bezeichnet wurde: *psychische Vorgänge sind nicht Wirkungen physischer Vorgänge*. Er ist nur die Kehrseite des ersten Satzes, genau so begründet, so einleuchtend als jener: könnte ein Gedanke Wirkung von Bewegungen sein, so ist schlechterdings nicht abzusehen, warum eine Bewegung nicht Wirkung eines Gedankens sein sollte. Sehen wir zu, was für Folgerungen aus ihm sich ergeben. Ich fürchte, sie werden nicht bloß den Metaphysikern des Materialis-

mus, ſondern auch den Phyſiologen etwas ſchwer eingehen. Ich ſehe aber nicht, wie darum herumzukommen iſt.

Ich höre die Schläge einer Glocke. Das iſt die Wirkung, ſagt die gewöhnliche Betrachtung, der Erzitterung der Luft; die Erregung des Gehörsnerven iſt Urſache der Empfindung. Das iſt nicht anzunehmen, ſagt unſere Theorie; eine Empfindung, ein pſychiſcher Vorgang, kann nicht Wirkung einer Bewegung ſein. Aber wovon iſt ſie denn die Wirkung? Denn daß ſie eine Wirkung, nicht ein iſolierter, dem Geſetz der Kauſalität nicht unterliegender Vorgang iſt, nehmen doch alle an; auch diejenigen, die an Willensfreiheit glauben, betrachten Empfindungen als verurſacht. Wodurch alſo iſt die Empfindung verurſacht? Von einem in der Seele des Hörers vorhergehenden Bewußtſeinsvorgang? Aber offenbar nicht, denn ſie tritt in zeitlicher Folge auf jeden beliebigen Bewußtſeinsvorgang ein. Es muß alſo die Urſache außerhalb der eigenen Bewußtſeinszuſtände geſucht werden. Alſo doch die Schallwellen, welche von der angeſchlagenen Glocke ausgehen? Oder gibt es noch eine andere Möglichkeit?

In der Tat, es gibt noch eine andere Möglichkeit; es iſt die Hypotheſe Spinozas und Fechners, die Hypotheſe des univerſellen Parallelismus: kein pſychiſcher Vorgang ohne begleitende Bewegung, aber ebenſo keine Bewegung ohne begleitenden pſychiſchen Vorgang. Wenn wir dieſe Hypotheſe annehmen, dann iſt einleuchtend, daß wir um jene Schwierigkeit herumkommen; dann werden wir ſagen: die Bewegungen, die von der Glocke ausgehen, haben lediglich Nervenerregungen und Gehirnvorgänge zur Wirkung; die Empfindung dagegen iſt als Wirkung der jene Erzitterungen der Moleküle begleitenden inneren Vorgänge zu konſtruieren.

Ich beeile mich hinzuzufügen: wir kennen dieſe inneren Vorgänge nicht, gegeben ſind uns die Bewegungen, nicht ihre pſychiſchen Begleiterſcheinungen. Die ſind uns bloß an einem Punkt gegeben, im Selbſtbewußtſein, deſſen Vorgänge wir als Begleiterſcheinungen der Vorgänge im Nervenſyſtem unſeres Leibes konſtruieren. Dagegen iſt uns die Außenwelt nur von der phyſiſchen Seite, als bewegte Körperwelt gegeben; die Innenſeite denken wir hinzu. Praktiſch wird daher an unſerer Konſtruktion der Vorgänge durch jene Hypotheſe nichts geändert; wir werden nach wie vor ſagen: die Schallwellen verurſachen

Tonempfindungen, der Nadelstich verursacht Schmerz. Nur in einer letzten Überlegung werden wir uns ein für allemal sagen: jene Formeln sind im Grunde ungenaue Ausdrücke; eigentlich müßte es heißen: die uns nicht gegebenen Vorgänge, deren physisches Äquivalent jene physikalischen oder chemischen Vorgänge sind, sind die Ursachen dieser psychischen Vorgänge. Es steht damit, um einen oft gebrauchten Vergleich zu wiederholen, wie mit der Kopernikanischen Theorie; wir machen uns ein für allemal das Verhältnis klar, und fahren dann ruhig fort, in der alten Weise von Aufgang und Untergang der Sonne zu reden. So hier: Zwei Seiten der Wirklichkeit sind gleich ausgedehnt, jedem Moment der einen entspricht ein Moment der anderen Seite, den physischen Vorgängen a, b, c entsprechen die psychischen Vorgänge A, B, C. Ein kausales Verhältnis findet an sich nur zwischen Gliedern derselben Reihe statt; da uns aber nicht die Glieder beider Reihen lückenlos gegeben sind, sondern bald auf der einen, bald auf der anderen Seite Glieder ausfallen, so substituieren wir dafür Glieder der anderen Reihe.

Also, praktisch wird unsere Auffassung der Vorgänge durch jene Hypothese eigentlich nicht verändert. Dagegen ist leicht zu sehen, daß sie für unsere Weltanschauung allerdings sehr bedeutsame Folgen hätte. Wir wären damit auf den Boden einer *idealistischen Weltanschauung* übergetreten. Denn das liegt auf der Hand, sind die physische und die psychische Seite der Wirklichkeit gleich ausgedehnt, dann werden wir sagen: die psychische Seite ist die Darstellung der Wirklichkeit, wie sie selbst für sich selber ist, die physische Seite sinkt dagegen zur äußeren Erscheinung herab. Der Fortschritt von Spinoza zu Leibniz ist dann unvermeidlich. —

Wie steht es nun hiermit? Ist die parallelistische Theorie mehr als ein bloßes Auskunftsmittel, um jener Schwierigkeit der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele zu entgehen? Ist die Ansicht des universellen Parallelismus wirklich eine glaubliche Ansicht von der Natur der Dinge? kann man mit der Vorstellung Ernst machen, daß nicht bloß einigen vereinzelten, sondern allen körperlichen Vorgängen irgend welche inneren Vorgänge parallel gehen? Offenbar ist das die Kardinalfrage der Ontologie. Die Antwort auf diese Frage, die Frage nach der *Ausdehnung der Beseelung* ist der Punkt, an dem die metaphysischen Weltansichten eigentlich auseinandergehen.

Die gemeine Vorſtellung und ihr folgend die in den Kreiſen der Phyſiker herrſchende Anſchauung iſt mit der Frage nach der Ausdehnung des Seelenlebens ſchnell fertig: Bewußtſeinsvorgänge ſind Begleiterſcheinungen von Gehirnvorgängen; Tierkörper ſind die einzigen Träger ſeeliſchen Lebens; alle übrigen Körper ſind bloß Körper.

Es liegt auf der Hand, daß wir mit dieſer Antwort auf dem Boden der Weltanſchauung des Materialismus ſtehen bleiben. Die Bewußtſeinsvorgänge bleiben dann vereinzelte Nebenvorgänge des Naturlaufs, ſie ſind für den Naturforſcher wunderliche Anomalien, mit denen er nichts Rechtes zu beginnen weiß. Er kann ſie nicht los werden, ihre Wirklichkeit iſt ja unbeſtreitbar; aber ſie verurſachen ihm Unbehagen; ohne ſie wäre das Syſtem bewegter Körper, das er Welt oder Natur nennt, ganz durchſichtig und rational; ſie nötigen ihn zu jenem fatalen ignorabimus. Das einzige Tröſtliche dabei iſt, daß es mit ihnen doch nicht viel auf ſich hat; ſie ſtören den Naturlauf wenigſtens nicht, und große Bedeutung iſt dieſen vereinzelten, in der Maſſe verſchwindenden Vorgängen vom kosmiſchen Standpunkt aus offenbar nicht beizulegen. Sie mögen dann etwa dieſelbe Rolle ſpielen, die Epikur den Göttern zuwies, ſie in den Intermundien anſiedelnd, ohne Einfluß auf den Lauf der Dinge.

Iſt damit die Sache erledigt, dann behält der Materialismus auch bei der paralleliſtiſchen Anſicht im weſentlichen recht.

Die Philoſophie hat nun bei dieſer Erledigung der Sache ſich niemals beruhigen wollen. Und das iſt der einzige Grund, der ſie materialiſtiſchen Denkern, wie Büchner und Haeckel, ſo verdächtig und unſympathiſch macht. Bei den Philoſophen begegnen wir überall der Neigung, den pſychiſchen Vorgängen eine größere Bedeutung beizulegen. Von den Tagen der griechiſchen Philoſophie bis auf unſere Zeit hat die philoſophiſche, d. h. die univerſelle Betrachtung der Wirklichkeit über die phyſikaliſch-aſtronomiſche Anſicht hinausgeführt und dem Wirklichen im ganzen wie im einzelnen ein inneres, ideelles, geiſtiges Prinzip zuzugeſellen für notwendig erachtet. Plato und Ariſtoteles, Spinoza und Leibniz, Berkeley und Kant, Schelling und Schopenhauer, Lotze und Fechner, ſo weit ihre Gedanken im übrigen auseinandergehen, darin kommen ſie alle überein, daß das Geiſtige nicht jene Rolle eines vereinzelten Nebenvorgangs in der Welt ſpielt,

daß vielmehr alles Körperliche Hinweisung ist auf ein anderes, ein Inneres, Intelligibles, für sich Seiendes, das dem verwandt ist, was wir im eigenen Innern erleben. Wer diese Auffassung teilt, daß dem Geistigen die Bedeutung eines universellen und kosmischen Wirklichkeitsprinzips zukommt, der steht, wie er im übrigen die Sache sich zurechtlegen mag, auf seiten des objektiven Idealismus.

Ich bin der Überzeugung, daß die Philosophie mit diesem ihrem Streben, das Geistige zu einem Universellen, Kosmischen zu erheben, nicht bloß einem unaustilgbaren Triebe der menschlichen Natur, sondern auch den Andeutungen der Dinge selbst folgt. Indem ich das zu zeigen versuche, bemerke ich zuvor, daß es sich hier nicht um eigentliche, strenge Beweise handeln kann; mit dem Demonstrieren ist es auf dem Boden der Metaphysik eine mißliche Sache; es wird sich wesentlich darum handeln, darzutun, daß die Tatsachen, die uns vorliegen, zu einem sie ergänzenden und deutenden Abschluß in der angezeigten Richtung hindrängen. Wer die folgenden Betrachtungen für nichts weiter nehmen will, der lasse sie gelten als rationes dubitandi gegenüber dem harten Dogmatismus der gemeinen Meinung und der physikalischen Weltansicht.*)

*) Ich möchte den Leser hier auf eine kleine Schrift Fechners aufmerksam machen: „Über die Seelenfrage" (1861). Fechner nennt das Schriftchen auf dem Titel: einen Gang durch die sichtbare Welt, die unsichtbare zu finden. Dieser oft angetretene Gang ist nie mit größerer Sicherheit angetreten worden. In erstaunlicher Weise vereinigt Fechner die Besonnenheit des Naturforschers mit der allseitigen Umsicht des Philosophen und der beweglichen Phantasie des Dichters. Die Ausdehnung des Seelenlebens ist das zentrale Problem seiner Philosophie. Er behandelt es besonders in Nanna, oder über das Seelenleben der Pflanze (1848), in Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits (3 Bde., 1851); er berührt es in den Elementen der Psychophysik (2 Bde., 1860) und gibt eine zusammenfassende, sehr faßliche und bündige Darlegung seiner Ansicht in dem genannten Büchlein über die Seelenfrage. Eine letzte abschließende Darstellung seiner Philosophie in ihrem Gegensatz gegen Materialismus und Dualismus gibt er in der „Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht" (1879). — Nahe verwandt ist Fechners Anschauung mit der Schopenhauers, dessen Philosophie zu ihrem Zentraldogma die These hat: was in der Vorstellung als Körperwelt uns entgegentritt, dasselbe ist an sich ein Seelenartiges, nämlich Wille. In Schopenhauers Werken, besonders in der kleinen Schrift „Über den Willen in der Natur", findet man zahlreiche Stellen aus naturwissenschaftlichen Schriftstellern, die gleichsam ohne Wissen und wider Willen für diese Anschauung Zeugnis ablegen. Was Fechner vor Schopenhauer

Wir besinnen uns zunächst auf das leitende Prinzip. Auf welchem Wege wird über das Vorkommen seelischer Vorgänge überhaupt entschieden? Es ist leicht zu sehen: unmittelbar wird ihrer Wirklichkeit ein jeder nur an einem Punkt inne, nämlich im eigenen Selbstbewußtsein. Daß außer den Empfindungen, Vorstellungen, Willenserregungen, die ich in mir erlebe, ähnliche Vorgänge in der Welt vorkommen, kann ich niemals durch unmittelbare Beobachtung wissen. Daß mein Nachbar fühlt und denkt, weiß ich nicht durch Beobachtung, sondern durch einen Schluß; alles, was ich sehe und höre und taste, gehört der physischen Welt an. Ich sehe Bewegungen, Gebärden, höre Laute, die von einem dem meinigen ähnlichen Körper ausgehen, aber ich sehe keine Gefühle und Vorstellungen, und kein Mikroskop oder Teleskop kann mir dazu helfen. Die Gefühle und Gedanken denke ich hinzu, indem ich aus der Ähnlichkeit der leiblichen Vorgänge, die ich sehe, das Dasein ähnlicher geistiger Vorgänge, die ich nicht sehe, folgere.

Wie weit reicht diese Folgerung? Die gewöhnliche Meinung antwortet mit Zuversicht: *so weit tierisches Leben reicht*; Tiere sind beseelte Wesen, alle übrigen Dinge, Metalle, Steine, Pflanzen sind nicht beseelt, sie sind bloße Körper. Höchstens könnten noch die Pflanzen in Frage kommen, doch ist das eigentlich auch schon keine ernsthafte Frage; die Pflanzenseele ist ein Traum der kindlichen Phantasie.

Mir will vorkommen, daß der Zuversicht, mit der diese Ansicht sich als die selbstverständliche und allein mögliche gibt, die Stärke ihrer Gründe nicht entspricht; ja, sie beruht im Grunde überhaupt nicht auf Gründen, sondern auf reiner Willkür.

Zuerst, *wie weit reicht die Tierwelt*? Ist sie durch eine feste Grenze von der übrigen Körperwelt geschieden? Die gemeine Meinung setzt es voraus; in drei reinlich geschiedene Reiche teilt sie mit alten Schulbegriffen die Körperwelt: Tierreich, Pflanzenreich und Mineralreich. Aber die neuere Biologie hat jene festen Grenzen verwischt, sie sieht sich auch hier auf den alten Satz geführt, daß die

voraushat, das ist vor allem die klare Einsicht, daß die vorausgesetzte Innenwelt nicht zur Erklärung der physischen Welt dienen kann, in der Körperwelt gelten nur physische Erklärungsprinzipien. Bei Schopenhauer begegnet man überall der Neigung, das metaphysische Prinzip, den Willen, zur Naturerklärung zu mißbrauchen. Dagegen hat Schopenhauer auf seiner Seite den Vorteil einer voluntaristischen Psychologie; worauf später zurückzukommen ist.

Natur keine Sprünge macht. Tier- und Pflanzenwelt, so deutlich sie auf höherer Entwicklungsstufe unterschieden sind, berühren sich an der Grundlage. Es gibt zahlreiche niedere Lebensformen, die weder als eigentliche Tiere, noch als eigentliche Pflanzen charakterisiert sind; man hat für sie eine eigene Gruppe, die Gruppe der Protisten, gebildet, ein Zwischenreich, das sich gegen den Unterschied von Pflanze und Tier neutral verhält. Gibt es zwischen Tier- und Pflanzenwelt keine feste Grenze, muß man sie als zwei Äste, die auf einem Stamm gewachsen sind, ansehen, so ist die Frage nicht abzulehnen: sind auch die Pflanzenkörper Träger seelischen Lebens? Den Tieren gestehen alle ein Innenleben zu, selbst den niederen Formen, so weit sie sich auch von den höheren entfernen; kann man sie auch den Protisten, den Pflanzentieren oder Tierpflanzen, in welche sich die Tierwelt allmählich verliert, nicht ohne Willkür absprechen, so liegt die Folgerung auf der Hand: es gibt, wie keine feste Grenze der Tierwelt gegen die Pflanzenwelt, so auch für die Beseelung keine feste Grenze; die Beseelung mag sich über die ganze organische Welt ausdehnen.*)

Man wird sagen: die Möglichkeit läßt sich vielleicht nicht bestreiten. Der Wissenschaft ziemt es aber nicht, mit Möglichkeiten zu spielen; sie verlangt Tatsachen. Liegen solche hier vor?

*) E. Haeckel (Natürliche Schöpfungsgeschichte, 8. Aufl. 1889, S. 414 ff.) neigt dazu, in pflanzenartigen Organismen die Urform alles Lebens zu sehen; „das Zooplasma ist aus Phytoplasma durch Arbeitswechsel entstanden, da nur dieses letztere im stande ist, unmittelbar aus anorganischen Bedingungen durch Einwirkung des Sonnenlichts zu entstehen.“ Tierische Organismen entstanden so, daß unter jenen ersten Lebewesen einige dazu übergingen, organische Materie zu assimilieren und dann die Fähigkeit einbüßten, durch unorganische Materie sich zu ernähren (425, 431). Nach Wundt (System der Philosophie S. 503 f., 334 f.) sind dagegen die einfachsten Lebewesen in ihrer Funktionsform wie in der Richtung des Stoffwechsels als einfachste Tiere anzusehen, von ihnen sind die Pflanzen als chlorophyllerzeugende Organismen abgezweigt. Für unseren Zweck ist dieser Unterschied gleichgültig. Nicht uninteressante Beobachtungen über das „Seelenleben“ der Protisten bieten die psychophysiologischen Studien von M. Verworn (1889). Auf Grund der Bewegungsvorgänge wird hier den Protisten die Grundform psychischen Lebens, Empfindung und Wille, wenngleich ohne eigentliches Bewußtsein, zugeschrieben: Reaktionsbewegungen auf Reize sind das Anzeichen derselben psychischen Begleiterscheinungen, die in entwickeltster Form von uns selbst erlebt werden. Über die Form des Stoffwechsels in den beiden Grundformen des organischen Lebens und allerlei Übergänge der beiden Gebiete ineinander s. auch G. Bunge, Lehrb. d. physiolog. Chemie, 3. Vorles.

Ich meine, allerdings liegen ſie vor; nur muß man natürlich nicht die Vorzeigung des Seelenlebens einer Pflanze verlangen. Wie man bei Menſchen und Tieren zufrieden iſt, aus der Ähnlichkeit phyſiſcher Lebensvorgänge auf ähnliche innere Vorgänge zu ſchließen, ſo muß man es auch hier ſein. Ein zwingender Beweis iſt ja auch dort nicht möglich; findet jemand den Analogieſchluß allzu unſicher, logiſch genötigt werden kann er nicht, das Daſein eines Seelenlebens bei Infuſorien, Würmern, Fröſchen, Kaninchen zuzugeben. Läßt er aber die Schlußart hier ohne weiteres zu, und das tun ja alle, ſo iſt nicht abzuſehen, weshalb ſie bei Pflanzen ohne weiteres ausgeſchloſſen ſein ſoll. Denn offenbar zeigen die Pflanzen mit den Tieren eine weitgehende Ähnlichkeit in den ſichtbaren Lebensvorgängen: Ernährung, Wachstum, Aufbau aus Zellen als Elementargebilden, Fortpflanzung durch Keime, die von elterlichen Organismen ſich loslöſen, Entwicklung und Tod ſind den Pflanzen mit den Tieren gemein; wie denn auch die Sprache überall den Pflanzen ſo gut wie den Tieren Leben und Sterben zuſchreibt. Warum ſollten den gleichartigen ſichtbaren Vorgängen nicht ähnliche unſichtbare entſprechen? Die Verneinung iſt doch mindeſtens nicht ſelbſtverſtändlich. Im Gegenteil, könnte man mit Fechner ſagen, wie ein Haus für einen Bewohner iſt, ſo iſt ein lebender Körper für eine Seele. Die Zumutung, einen Tierkörper, ein Pferd oder einen Hund, für einen ſeelenloſen Automaten anzuſehen, welche Anſicht man den Carteſianern nachſagt, hat etwas überaus Befremdliches; ja ſpukhaft und grauenvoll würde uns ein ſolcher Körper ohne Seele vorkommen. Daß aber die Pflanzen bloß leere Gehäuſe ſind, ſollten wir für ſelbſtverſtändlich halten?

Es wird erwidert: das ſei bloß eine vage und ſpielende Analogie. Nun, ſo bezeichne man genau, was denn der Analogie fehlt, um den Schluß auf ein Innenleben ſtatthaft zu machen. An welche Funktionen, welche Kennzeichen, die den Pflanzen abgehen, iſt das Innenleben geknüpft? — Man weiſt auf den Mangel eines Nervenſyſtems und Gehirns hin. Fechner antwortet: aber auch die niederſten Tiere haben kein Nervenſyſtem. Und überhaupt taugt der Schluß nichts; er iſt nach dem Schema gemacht: Pferde, Hunde, Katzen haben Beine und können ohne dieſe ſich nicht bewegen, alſo können Geſchöpfe ohne Beine ſich nicht bewegen. Schlangen und

Würmer widerlegen den Schluß. Können diese ohne Beine sich bewegen, so mögen auch Pflanzen ohne Nerven ein Seelenleben haben.

Aber, sagt der Ungläubige, den Pflanzen fehlt die spontane Bewegung, die wir an allen Tieren beobachten. — Wirklich? Wendet nicht die Pflanze Blüten und Blätter nach dem Licht, schickt sie nicht die Wurzeln dahin, wo sie Nahrung, die Ranken dahin, wo sie Unterstützung findet? Faltet sie nicht bei Nacht oder bei Regen die Blüten und öffnet sie dem Sonnenschein? Bewegen sich nicht manche Pflanzenkeime frei im Wasser umher, wogegen die Tiere im ersten Stadium embryonischer Entwicklung noch nichts von der freien Beweglichkeit des ausgebildeten Tieres zeigen? — Aber, erwidert jener, das sind nicht spontane Bewegungen, sondern mechanisch bedingte Reaktionen auf physikalische Einwirkungen. — Ja, sind wir denn nicht (in der ersten Hälfte dieses Kapitels) übereingekommen, auch alle Vorgänge im Tierkörper als rein physikalisch bedingt anzusehen? Bestehen nicht eben Physiologen und materialistische Philosophen hierauf, daß auch die spontanen Bewegungen der Tiere nicht aus Empfindungen und Gefühlen erklärt, sondern als physikalisch bedingte Reaktionen eines solchen Körpers auf solche Reize aufgefaßt werden? —

Natürlich, Unterschiede zwischen Tieren und Pflanzen sind da und sollen nicht geleugnet werden; auf den höheren Entwicklungsstufen treten sie sichtbar genug hervor. Außer der Verschiedenheit in der Richtung des Stoffwechsels tritt besonders ein Unterschied hervor, den Wundt betont: in dem Aufbau der Pflanze herrscht das Prinzip der Gleichartigkeit und der Nebenordnung der Elementarorganismen, während in der tierischen Welt das Prinzip der Differenzierung und Unterordnung herrscht (System der Philosophie, S. 588). Offenbar hängt damit zusammen, was Fechner hervorhebt: die Pflanze entfaltet sich nach außen, drängt zur Oberfläche, sucht mit tausend Blättern und Blüten den Zugang zu Licht und Luft, während der Stamm oder Stengel innen verholzt oder ganz hohl wird und nur so weit erhalten bleibt, als zur Stütze notwendig ist. Das Tier dagegen schließt sich nach außen durch Haut und Haar, Schuppen und Panzer ab und entwickelt sich nach innen, wo sich die vitalen Organe und Funktionen entfalten; die Berührungen mit der Außenwelt werden

auf ein paar Punkte beſchränkt und im Nervenſyſtem der ganze Leib zentraliſiert und ins Engſte zuſammengezogen.

Aber Verſchiedenheit des leiblichen Baus iſt kein Beweis gegen die Beſeeltheit überhaupt, ſie mag als Hindeutung auf eine Verſchiedenheit auch des Innenlebens gefaßt werden, auf eine den Pflanzen eigentümliche Hinneigung zur Rezeptivität und dezentraliſierten Extenſität, während das tieriſche Seelenleben mehr Spontaneität und zentraliſierte Intenſität zeigt. Fechner findet den Unterſchied zwiſchen dem Seelenleben des Mannes und der Frau hier wieder, nur daß er auf der höheren Stufe unendlich geſteigert und vertieft ſei. Man mag hierüber denken, wie man will; ſchließlich bleiben ja alle Unternehmungen, das Innenleben der Pflanze aus ihrer äußeren Erſcheinung zu deuten, taſtende Verſuche; wobei denn zu bemerken, daß es uns mit der Deutung des tieriſchen Seelenlebens, beſonders des niederen, nicht eben viel anders geht; was eine Qualle innerlich erlebt, oder wie einer Raupe oder einem Schmetterling zu Mute iſt, davon wiſſen wir im Grunde auch nicht viel. Darin aber hat Fechner, wie mir ſcheint, durchaus recht: derſelbe Grund, der uns hier beſtimmt, zum körperlichen Leben, das wir ſehen, ein Innenleben, das wir nicht ſehen, hinzuzudenken, der gilt für die ganze Welt organiſchen Lebens, auch für die Pflanzen. Heißt es ſonſt: probatio incumbit affirmanti, ſo möchte man hier ſagen: der Beweis liegt dem ob, der die Berechtigung des Analogieſchluſſes leugnet. Er muß zeigen, warum er hier nicht gilt, ſonſt iſt ſeine Verneinung Willkür.*)

Iſt die Beſeeltheit der ganzen organiſchen Welt eine ſchwer abzulehnende, an der Hand des Analogieſchluſſes ſich uns aufdrängende

*) Die Willkür in der Behandlung dieſer Frage tritt z. B. bei W. Volkmann (Lehrbuch der Pſychologie I, 99) ſehr deutlich zu Tage. Er findet die Ausdehnung der Beſeelung in das Gebiet der Pflanzen „unzweckmäßig". Wenn den Pflanzen auch gewiſſe entferntere Analogien zu den tieriſchen Inſtinktbewegungen nicht abgeſprochen werden könnten, ſo mahne doch die Unſicherheit dazu, „lieber die entfernten Analogien abzubrechen, als die Beſtimmtheit des Seelenbegriffs aufzugeben". Als ob es darauf ankäme, den „Seelenbegriff", bei deſſen Bildung die Herbartiſche Pſychologie allerdings „nur den Menſchen und die höchſt organiſierten Tiere im Auge hatte", auf jeden Fall zu retten, ſtatt ihn nach den Tatſachen zu ſtrecken. Die Menſchen- und Tierſeele würde ja nicht Schaden leiden durch die Beſeelung der Pflanzen, ſondern nur ein ſchadhafter Begriff.

Annahme, so erhebt sich die weitere Frage: Wie steht es mit der unorganischen Welt? Ist der Parallelismus zwischen physischen und psychischen Vorgängen eingeschränkt auf die organische Welt? Oder hat es einen Sinn, mit den oben genannten Philosophen zu sagen: er gilt uneingeschränkt; so weit physische Vorgänge gegeben sind, so weit sind sie Hinweisungen auf ein inneres Sein? Alle Dinge sind psychophysische Wesen?

Ich deute ein paar Tatsachen an, die wenigstens das zeigen mögen, daß die Frage nicht so unsinnig ist, wie sie der gemeinen Vorstellung zunächst vorkommt. Die organischen und die unorganischen Körper bilden nicht zwei getrennte Welten, sondern ein einheitliches, durch beständige Wechselwirkung verknüpftes Ganzes. Der Substanz nach ist überhaupt kein Unterschied; die organischen Körper sind aus denselben Bestandteilen aufgebaut, aus denen die unorganischen bestehen. Der Kohlenstoff, Stickstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, aus dem ein Pflanzen- oder Tierkörper besteht, ist ganz derselbe, den wir in den unorganischen Verbindungen antreffen. Organisation ist also ein Zustand, in den die Materie eintreten kann, der Zustand eines labilen Gleichgewichts, in dem die Stoffteile, bei gleichbleibender Form, beständig wechseln. Beständig nehmen die organischen Körper Stoffe aus der Außenwelt auf und geben sie wieder ab. In längerer Zeit findet ein vollständiger Wechsel der Materie des belebten Körpers statt, neue Elemente erscheinen jetzt als Träger des organischen wie des seelischen Lebens. — Ferner, es entstehen beständig neue Tier- und Pflanzenkörper. Ein paar Handvoll Körner in die Erde gelegt, geben einen Scheffel Weizen; ein Mäusepaar mit dem Weizen allein gelassen, verwandelt ihn in kurzem in Hunderte von lebenden, empfindenden, beseelten Tierkörpern. Woher das neue Seelenleben? Waren die Seelen irgendwo präexistent und fuhren nun in die bereiten Körper? oder sind sie, wenn jene Vorstellung dem Naturforscher allzu abstoßend ist, durch Teilung der Elternseele entstanden? Freilich auch eine seltsame und schwer zu realisierende Vorstellung.

Und woher kam das erste Seelenleben überhaupt? Die Geologie führt auf die Annahme, daß das organische Leben auf der Erde einen ersten Anfang gehabt, und daß also die ersten Bildungen aus unorganischer Materie spontan, durch elternlose Zeugung, hervorgegangen

ſeien. Woher nun das ſeeliſche Leben? Iſt die erſte Gefühlsregung im erſten Protoplasmaklümpchen ein abſolut Neues, das bisher auf keine Weiſe in der Wirklichkeit ſich fand, auf das nichts von ferne hindeutete? Das wäre denn freilich ein abſolutes „Welträtſel"; es wäre eine Entſtehung aus nichts, die in der Tat geeignet iſt, den Naturforſcher aufs höchſte zu überraſchen, kaum minder, als wenn er genötigt würde zu denken, auch das Protoplasmaklümpchen ſelbſt ſei aus nichts entſtanden. — Aber warum will er ſich nicht auf dieſelbe Weiſe, wie hier, ſo auch dort des Undenkbaren erwehren? Die organiſchen Körper läßt er aus vorher vorhandenen Elementen entſtehen; in neue, kompliziertere Verbindungen eintretend, werden ſie zu neuen überraſchenden Leiſtungen befähigt. Warum macht er nicht dieſelbe naheliegende Vorausſetzung auch für die andere Seite: in den Elementen war keimhaft auch das Innenleben vorhanden, das nun in den neuen Bildungen in höherer Entfaltung uns entgegentritt? — In der Tat, der Hylozoismus iſt eine der neuen Biologie faſt unwiderſtehlich ſich aufdrängende Vorſtellung. Haeckel verdient nicht Tadel, daß er den Mut hat, ſie als notwendige Vorausſetzung anzuerkennen, ſondern darum, daß er ſie nicht feſtgehalten und mit ihr Ernſt gemacht hat. Auch bei Büchner findet ſie ſich, er nimmt an, „daß der Materie nicht bloß phyſikaliſche, ſondern auch geiſtige Kräfte innewohnen, und daß dieſe überall in die Erſcheinung treten, wo ſich die notwendigen Bedingungen zuſammenfinden". (S. 66.)

Aber, ſagt man, bleibt es nicht doch undenkbar: die tote und ſtarre Materie Träger eines ſeeliſchen Lebens? Und fehlt hier nicht eben das, was uns nach dem vorhin Ausgeführten allein berechtigt, auf ein Innenleben zu ſchließen, die Ähnlichkeit der phyſiſchen Vorgänge mit denen des eigenen Leibes? Fehlt hier nicht jede ſpontane, von innen hervorbrechende Regſamkeit?

Mir ſcheint, daß man ſich dieſe Undenkbarkeit erſt ſelbſt geſchaffen hat, nämlich durch den willkürlich gebildeten Begriff der Materie. Nachdem man die Materie als ein Aggregat von Atomen, abſolut harten und ſtarren Klötzchen, die ohne alle innere Beſtimmung und nur durch Stoß und Druck beweglich ſind, konſtruiert hat, findet man es dann hinterher undenkbar, daß ſie innere Beſtimmungen habe und ſich von innen heraus bewege. Aber was nötigt denn zu jener Faſſung

des Begriffs? Nicht die Tatsachen. Die zeigen nichts von jenen absolut starren, inerten, passiven Atomen, die den Stoß von außen abwarten; sie zeigen uns nur Teile der Materie mit spontaner, von innen hervorbrechender, wenn auch nicht isolierter, sondern auf die Umgebung bezogener Regsamkeit. Ein Wassertropfen fällt zur Erde; was stößt oder zieht ihn? Die Schwere oder das Gesetz der Gravitation? Aber das ist ja nichts als die hinterher kommende Formulierung seines tatsächlichen, so weit wir sehen völlig spontanen Verhaltens. Im Fallen nimmt er die Form einer Kugel an; was nötigt die Teile zu solcher Anordnung? Er fällt auf einen Stein und zerfließt auf der Oberfläche oder dringt in die kleinsten Risse seiner Struktur ein; muß er erst dazu von außen gezwungen werden? Die Temperatur sinkt unter Null, die Teile unseres Tropfens ordnen sich zu einer zierlichen Eisblume; werden sie von einer äußeren Gewalt in diese Form hineingestoßen? Wir sehen wenigstens nichts davon, sondern ganz spontan ordnen sie sich selbst nach jenem Schema, und ebenso spontan kehren sie, wenn die Temperatur steigt, in die flüssige Form zurück. Oder sie kommen mit einem Stück Eisen in Berührung; dieses bedeckt sich in kurzem mit einem gelben Rost; seine Elemente haben sich aus ihrer bisherigen Verbindung gelöst und mit dem Sauerstoff und Wasserstoff des Wassers zu einem neuen Körper, dem Hydroxyd, vereinigt. Auch hier ist von einer äußeren, nötigenden Gewalt gar nichts zu sehen. Von einer Anziehung reden die Chemiker, mit einem Wort, das auch den Physikern seit Newton geläufig ist. So nötigen gleichsam die Tatsachen ihre Anerkennung wenigstens im Wort auch Widerwilligen und Andersdenkenden ab.

Also überall spontane Regsamkeit; jene träge, starre, nur durch Stoß bewegliche Materie ist ein Phantom, das nicht der Beobachtung, sondern der begrifflichen Spekulation sein Dasein verdankt. Es stammt aus der aristotelisch-scholastischen Philosophie, welche die Materie, nachdem sie alle Kraft oder Form reinlich abgesondert hatte, als das schlechthin Passive übrig ließ. Von hier hat es Descartes, dem es für seine rein mathematische Konstruktion der Physik bequem kam: die Materie ohne alle inneren Kräfte, die reine res extensa, deren einzige Bestimmung in der Ausdehnung besteht. — Die moderne Naturwissenschaft weiß von jenem absolut toten und starren Wesen gar

nichts mehr. Ihre Moleküle und Atome ſind Gebilde von größter innerer Komplikation und Beweglichkeit. Hunderte und Tauſende von Atomen ſind im Molekül zu einem Syſtem verbunden, das in der Bewegung ſeiner Teile gegeneinander ein mehr oder minder dauerndes Gleichgewicht erhält, das gleichzeitig von anderen Bewegungen durchzittert wird, von ſolchen, die uns als Licht und Wärme zur Empfindung kommen, von anderen, die in den elektriſchen Vorgängen erſcheinen, das endlich mit der näheren Umgebung und der fernſten Fixſternwelt in beſtändiger Wechſelwirkung ſteht. Iſt da die Frage ſinnlos: ob dieſem wunderbaren Spiel phyſiſcher Kräfte und Bewegungen ein Spiel innerer Vorgänge entſpricht, das dem verwandt iſt, welches das Spiel der Teile im organiſchen Körper begleitet? Iſt nicht am Ende jene Anziehung und Abſtoßung, von der Phyſik und Chemie reden, mehr als ein Wort, iſt ein Element von Wahrheit in der Betrachtung des alten Empedokles, daß Liebe und Haß die bewegenden Kräfte in allen Dingen ſind? Natürlich nicht Liebe und Haß, wie Menſchen ſie empfinden und Tiere, aber doch ein im letzten Grunde Verwandtes, eine irgendwelche triebartige Regung?

Es iſt bemerkenswert, daß dieſer Gedanke, zu dem die Philoſophen immer eine Hinneigung gezeigt haben, und zwar nicht nur phantaſtiſche Träumer, ſondern ſo bedächtige Köpfe wie Spinoza und Leibniz, wie Fechner und Lotze und unter den Lebenden Wundt, lauter Männer, denen man eine Abneigung gegen naturwiſſenſchaftlich-mechaniſtiſche Auffaſſung der Dinge nicht zum Vorwurf machen kann, daß dieſer Gedanke neuerdings auch in den Kreiſen der Naturforſcher Raum zu gewinnen beginnt. Es ſei geſtattet, hierfür ein paar Zeugniſſe mitzuteilen.

In ſeiner gedankenreichen Abhandlung über die Schranken der naturwiſſenſchaftlichen Erkenntnis (abgedruckt im Anhang der mechaniſch-phyſiologiſchen Theorie der Abſtammungslehre, 1884) bekennt ſich der Botaniker C. v. Nägeli entſchieden zu dem Gedanken der Allbeſeelung. Er führt aus, daß, wie es keine abſolute Kluft zwiſchen organiſcher und unorganiſcher Materie gibt, ſo auch keine Kluft zwiſchen beſeelten und unbeſeelten Körpern; der Naturforſcher könne nicht umhin vorauszuſetzen, daß das, was in den verwickelteren Bildungen erſcheint, in den Elementen angelegt ſei. Die Analogie

in der Reihe der physischen Erscheinungen mache gleiche Interpretation auf innere Vorgänge notwendig. „Mit den Reizbewegungen in der höheren Tierwelt ist deutlich Empfindung verbunden. Wir müssen dieselbe auch der niederen Tierwelt zugestehen, und wir haben keinen Grund, sie den Pflanzen und den unorganischen Körpern abzusprechen. Die Empfindung versetzt uns in Zustände des Behagens und des Mißbehagens. Im allgemeinen entsteht das Gefühl der Lust, wenn den natürlichen Trieben Befriedigung gewährt, das Gefühl des Schmerzes, wenn die Befriedigung versagt wird. Da alle materiellen Vorgänge aus Bewegungen der Moleküle und Elementatome zusammengesetzt sind, so müssen Lust und Schmerz in diesen kleinsten Teilen ihren Sitz haben. Die Empfindung ist eine Eigenschaft der Eiweißmoleküle, und wenn sie diesen zukommt, müssen wir sie auch denen der übrigen Stoffe zugestehen. — Wenn die Moleküle etwas besitzen, das der Empfindung, wenn auch noch so fern, verwandt ist, so muß es Wohlbehagen sein, wenn sie der Anziehung oder Abstoßung, ihrer Zuneigung oder Abneigung folgen können, Mißbehagen, wenn sie zu einer gegenteiligen Bewegung gezwungen werden. So schlingt sich das nämliche geistige Band durch alle materiellen Erscheinungen. Der menschliche Geist ist nichts anderes als die höchste Entwicklung der geistigen Vorgänge, welche die Natur überall beleben und bewegen, auf unserer Erde."

Denselben Gedanken spricht Fr. Zöllner aus. In einer Abhandlung über die allgemeinen Eigenschaften der Materie (in dem Werk über die Kometen, 3. Aufl., S. 105 ff.) erörtert er die zur Begreiflichkeit der Natur notwendigen Voraussetzungen. Er findet, die Empfindungen stellen uns vor die Alternative, „entweder auf ihre Begreiflichkeit für immer zu verzichten oder die allgemeinen Eigenschaften der Materie hypothetisch um eine solche zu vermehren, welche die einfachsten und elementarsten Vorgänge der Natur unter einen gesetzmäßig damit verbundenen Empfindungsprozeß stellt". Er findet, daß wir die Fähigkeit der Empfindung auf die höher organisierte Materie einschränken, sei lediglich eine Folge davon, daß das Material unserer Induktion allzu mangelhaft sei: „Wären wir im stande vermöge feiner ausgebildeter Sinnesorgane die gruppenweise geordneten Molekularbewegungen eines Kristalls zu beobachten, wenn er an irgend

einer Stelle gewaltsam verletzt wird, wir würden wahrscheinlich unser Urteil, daß seine Bewegungen absolut ohne gleichzeitige Erregung von Empfindungen stattfinden, als ein unentschiedenes oder jedenfalls sehr hypothetisches zurückweisen." Er führt weiterhin diesen Gedanken so aus: „Alle Arbeitsleistungen der Naturwesen werden durch die Empfindung der Lust und Unlust bestimmt, und zwar so, daß die Bewegungen innerhalb eines abgeschlossenen Gebietes von Erscheinungen sich so verhalten, als ob sie den unbewußten Zweck verfolgten, die Summe der Unlustempfindungen auf ein Minimum zu reduzieren." In allen materiellen Vorgängen findet entweder Verwandlung von Spannkraft in lebendige Kraft oder das Umgekehrte statt; nimmt man an, die erste Leistung sei mit Lust, die andere mit Unlust verknüpft, so würde Verminderung von Unlust alsdann stattfinden, wenn innerhalb eines bewegten Systems die Anzahl der Zusammenstöße auf ein Minimum reduziert würde; und dahin müßte also die Tendenz gerichtet sein, wenn die Empfindungen praktische Bedeutung haben sollten.

Was von naturwissenschaftlicher Seite auf diese Ansicht hindrängt, das ist, daß man die organische und die unorganische Welt nicht auseinander reißen kann, sie bilden die einheitliche Natur. Seitdem die Biologie die Lebenskraft als besonderes Prinzip, das in den organischen Körpern zu den physischen Kräften hinzukäme, verworfen hat, ist das Leben in die elementaren Gebilde, aus denen der Organismus besteht, hinabgedrungen. Es besteht nun zwischen den Betätigungen der beiden Formen der Körperwelt kein prinzipieller Unterschied mehr. Es sind zuletzt dieselben Kräfte, die in den unorganischen wie in den organischen Körpern wirksam sind, nur daß sie hier in höchst eigentümlicher und verwickelter Kombination auftreten. Auch ist in der Form der Wirksamkeit kein Unterschied: alle Körper werden durch innere Kräfte, aber auf äußeren Anlaß bewegt. Bei den organischen pflegen wir, wegen der Verschiedenheit des Anstoßes und der Wirkung, die innere Kraft in den Vordergrund zu stellen, bei den unorganischen dagegen den äußeren Anlaß. Aber an sich ist kein Unterschied: wenn ein Reiz des Gehörsnerven ein Tier zum Aufspringen bringt, so ist das so gut eine physische Wirkung physischer Ursachen, als wenn eine Gruppe von Molekülen durch chemische Anziehung eines neuen Agens zersetzt, oder eine Billardkugel durch einen

Stoß in Bewegung geſetzt wird. Sind nun die Bewegungen in dem einen Fall mit Empfindungsvorgängen begleitet, ſo iſt nicht abzuſehen, warum ſie es nicht auch in dem anderen Fall ſein können.

In der Tat, es iſt nur ein altes Vorurteil, das viele Phyſiker hindert, dies zu ſehen. Mit der größten Entſchiedenheit verwirft Du Bois-Reymond die Lebenskraft: es kommen in den Organismen den Stoffteilchen keine neuen Kräfte zu; es ſind die alten Kräfte, die auch hier allein wirkſam ſind. Daher iſt „die Scheidung zwiſchen der ſogenannten organiſchen und der unorganiſchen Welt ganz willkürlich. Diejenigen, welche ſie aufrecht zu erhalten ſtreben, welche die Irrlehre von der Lebenskraft predigen, unter welcher Form, welcher täuſchenden Verkleidung es auch ſei, ſolche Köpfe ſind, mögen ſie ſich deſſen verſichert halten, nie bis an die Grenzen unſeres Denkens vorgedrungen." *) Mir ſcheint, man tut dem berühmten Phyſiologen kein Unrecht, wenn man behauptet, daß die Grenzen unſerer Naturerkenntnis da, wo er ſie mit ſeinem Ignorabimus aufrichtet, auch noch nicht liegen. Hat er recht mit der Behauptung, daß im lebenden Körper keine neuen Kräfte hinzukommen, ſo hat er nicht recht mit der anderen, daß in der erſten Empfindung eines tieriſchen Körpers ein abſolut neues, bisher unerhörtes Element in die Wirklichkeit eingetreten ſei.

Zu der naturphiloſophiſchen Betrachtung kommt als zweites Motiv, das in unſerer Zeit dem Gedanken der Allbeſeelung zutreibt, die erkenntnistheoretiſche Erwägung, die allmählich auch in den Kreiſen der Phyſiker den alten naiven Realismus zu untergraben angefangen hat. Sind Körper Erſcheinungen, Darſtellungen der Wirklichkeit in unſerer Sinnlichkeit, die als ſolche nicht abſolute, ſondern relative Exiſtenz haben, ſo erhebt ſich die Frage: was iſt das, was erſcheint an ſich? Oder kommt ihm nur relative Exiſtenz zu? Iſt die Körperwelt reine Phantasmagorie in meinem Bewußtſein? Das hat nie jemand gedacht und wird nie jemand denken. Alſo muß das, was uns als Körper erſcheint, auch etwas an und für ſich ſein. Was iſt es an ſich? — Das können wir nicht wiſſen, ſagt Kant. — Aber, an einem Punkt wenigſtens wiſſen wir es: jeder weiß um ſich, was er iſt, außer dem, daß er anderen und auch ſich ſelbſt als ein organiſcher Körper erſcheint; er weiß um ſich als ein fühlendes, wollendes, emp-

*) Du Bois-Reymond, Reden II, 17.

findendes, denkendes Wesen. Und dies ist es, was er sein eigentliches Selbst nennt. Und von diesem Punkt aus deutet er nun die Welt außer sich: gleiche Erscheinungen deuten auf gleiches inneres Sein. Jedem Körper, der in ähnlicher Weise als ein relativ in sich geschlossenes System von Erscheinungen und Betätigungen sich darstellt, legt er ein ähnliches relativ in sich geschlossenes Innenleben bei; dem Menschen, dem Tier geben alle eine Seele. Der Philosoph sieht, es gibt keinen Grund, hier stehen zu bleiben, ja keine Möglichkeit; denn die Behauptung: gewisse Dinge sind bloß Körper, führt eben auf jenen unerträglichen Standpunkt des Illusionismus. Er hat zugleich den Mut, das Paradoxe zu sagen: alle Körper sind beseelt, omnia, quamvis diversis gradibus, animata. Eine Pflanze ist ein Lebewesen, also ein psycho-physisches System; eine Zelle ist in gewissem Sinn ein selbständiges Lebewesen, also wird von ihr dasselbe gelten; ein Molekül ist ein relativ in sich geschlossenes System von körperlichen Erscheinungen, eine Vielheit von Teilen in engster Beziehung, in mannigfacher Bewegung gegeneinander und zugleich als Gesamtheit in Beziehung zur Umgebung: auch dieses Spiel körperlicher Vorgänge wird noch als Andeutung eines Spiels innerer Vorgänge zu fassen sein. Wir können diese innere Welt nicht in concreto vorstellen, aber wir konstruieren sie in schematischem Entwurf als gleich ausgedehnt mit der physischen Welt.

Ich berühre hier noch eine Frage, auf die wir später von anderer Seite zurückkommen werden: gibt es, wie niederes, umfaßtes, so auch höheres, umfassenderes Seelenleben als das, was wir erleben? Wie unser Leib die Zellen als Elementarorganismen umfaßt, so nehmen wir an, umfaßt unser Seelenleben das innere Leben der Elementargebilde, es einschließend in den Zusammenhang seines bewußten und unbewußten Bestandes. Unser Leib ist selbst wieder Teil einer höheren Einheit, ist Glied des Gesamtlebens unseres Planeten und mit ihm eingegliedert in ein umfassenderes kosmisches System, zuletzt eingegliedert in das All. Ist auch unser Seelenleben einer höheren Einheit, einem umfassenderen Bewußtseinssystem eingegliedert? Sind die einzelnen Himmelskörper, um hierbei zunächst stehen zu bleiben, Träger eines einheitlichen Innenlebens? Sind die Gestirne, ist die Erde ein beseeltes Wesen? Die Dichter sprechen vom

Erdgeiſt; iſt das mehr als eine poetiſche Metapher? Die griechiſchen Philoſophen, auch Plato und Ariſtoteles, wiſſen von Geſtirnſeelen; iſt das mehr als der letzte Widerſchein eines Traumes kindlicher Phantaſie?*)

Es wäre vermeſſene Torheit, von dieſen Dingen in dogmatiſchen Formeln und Beweisführungen zu handeln. Doch ſcheint mir, iſt ein negativer Dogmatismus nicht mehr am Platz. Wer die Erde bloß vom Globus her als eine Kugel aus Pappe, oder aus dem Buch als einen großen Klumpen mit glühend-flüſſigem Innern und einer dünnen ſtarren Rinde kennt, dem wird freilich ſchon die Frage lächerlich und abſurd vorkommen. Wer dagegen in der Wirklichkeit ſelbſt lebt, dem wird es, wenn er mit ein wenig Phantaſie ausgeſtattet iſt, nicht gar ſo wunderlich vorkommen, die Erde als ein großes belebtes Weſen vorzuſtellen. Fechner lebt in dem Gedanken. In immer neuen Wendungen fordert er ſeine Zeitgenoſſen auf, doch einmal aus dem Schlaf aufzuſtehen und hellen Auges die Dinge zu betrachten: lebt denn die Erde nicht wirklich ein Geſamtleben? Sind nicht alle ihre Teile, das flüſſige Innere und die feſte Rinde, der Ozean und das Luftmeer, zu einem großen Ganzen zuſammengeſchloſſen, das in allen ſeinen Teilen mannigfaltig und doch zuſammenſtimmend ſich regt? Ebbe und Flut, Tag und Nacht, Sommer und Winter, ſind es nicht Lebensrhythmen, ähnlich denen, die das Einzelleben erlebt, oder vielmehr nehmen nicht die Tiere und Pflanzen mit ihren kleinen rhythmiſchen Lebensvorgängen an dem großen Leben der Erde teil, ſpiegelt ſich nicht in ihrem Schlafen und Wachen, Blühen und Welken, Entſtehen und Vergehen das Leben der Erde? Die Erde iſt ja nicht bloß der Stützpunkt, auf dem die lebenden Weſen, wie Körner auf der Tenne, ſich zufällig finden, ſondern der Mutterſchoß, aus dem ſie hervorgehen. Tier- und Pflanzenwelt ſind Erzeugniſſe der Erde, ſie bleiben Glieder und Organe ihres Lebens, ſo gut wie die Zellen

*) Es ſcheint übrigens, daß zwiſchen dem Erdgeiſt in Goethes gewaltiger, Himmel, Erde und Unterwelt umſchließender Dichtung und den Geſtirngeiſtern der griechiſchen Philoſophie auch ein hiſtoriſcher Zuſammenhang ſtattfindet; er wird durch die phantaſtiſchen kosmologiſchen Spekulationen der Naturphiloſophen des 16. Jahrhunderts, wie des Paracelſus, des Agrippa von Nettesheim vermittelt, von denen Goethe-Fauſt die Aſtralgeiſter und die ganze magiſch-ſpiritualiſtiſche Naturauffaſſung hat, oder als ihr Zeitgenoſſe mit ihnen teilt.

Glieder und Organe des Leibes. Der Geolog konstruiert die Geschichte der Erde an der Hand der Spuren der organischen Wesen, die sie in jeder Epoche hervorbrachte, der Geograph beschreibt die Erde durch die charakteristischen Lebensformen jeder Zone; sie sind bestimmend für den Eindruck, den sie auf Sinn und Gemüt macht und in nicht unerheblichem Maß auch für ihre Gestalt; ihr Leben ist ein Teilprozeß des Gesamtlebens, die Materie rinnt in beständigem Strom durch die organischen Körper. Wie sollte nicht das Wesen, das alle lebenden und beseelten Wesen hervorbringt und als Teile seines Lebens in sich hegt, selber lebendig und beseelt sein?

Freilich, auf einen Sinn, der dem Leben und Weben der Dinge nicht aufgetan ist, machen derartige Betrachtungen wenig Eindruck. Er wird sagen: zeige mir das Gehirn und die Nerven der Erde, so will ich auch an ihre Seele glauben. — Also wirklich, wenn der Erdkörper außer den Gehirnen aller Tiere noch ein besonderes Gehirn für sich hätte, und dazu dann wohl auch Augen und Ohren, und Herz und Magen, und Arme und Beine, und Haut und Haar, dann würdest auch du ihn für ein beseeltes Wesen halten? Aber sieh zu, ein wie unsinniges Ding eine Erde in dieser Gestalt wäre: ein Tier braucht einen Mund und einen Magen, aber die Erde als Ganzes braucht ihn nicht, denn sie hat nicht nötig, Stoffe von außen aufzunehmen; ein Tier braucht Augen und Ohren, um die Beute zu jagen und dem Nachsteller zu entgehen, aber die Erde verfolgt nicht, noch wird sie verfolgt; das Tier braucht Gehirn und Nerven, um seine Bewegungen der Umgebung anzupassen, die Erde findet ihren Weg durch das Weltall ohne solche Hilfe.

Aber, sagst du, ihre Bewegung ist ja augenscheinlich rein physisch bedingt, sie folgt in einförmigem Kreislauf dem Gesetz der Schwere. — Und was könnte sie Besseres tun, welche Bewegung wäre angemessener, ihr zu verschaffen, was sie braucht, Licht und Wärme in verschiedenem Maß und rhythmischem Wechsel, um das ihr eigentümliche Leben zu entwickeln und zu reifen? Sollte sie wie ein Tier bald hierhin, bald dorthin fahren und dazwischen träge liegen? Also wolle ihr doch nicht vorschreiben, was wider ihre Natur und ihre kosmische Stellung ist. Hat sie doch an mannigfach gebrochener Bewegung genug auf ihrer Oberfläche: die Bewegung in Luft und

Wasser, in Tier- und Pflanzenkörpern. Ihre Beziehungen aber zur Außenwelt hat sie auf jene Weise aufs schönste und angemessenste geregelt. — Oder schließt Gesetzmäßigkeit der Bewegung als solche die Annahme aus, daß das also Bewegte Träger von Bewußtseinsvorgängen sei? Nun, dann gibt es ja für unsere Physiologen und besonders für die materialistischen Philosophen unter ihnen überhaupt keine beseelten Körper; bestehen sie eben doch so dringend darauf, daß alle Lebensvorgänge auf die naturgesetzmäßige Bewegung der kleinsten Teile zurückgeführt werden müssen.

Doch ich verzichte darauf, diese Dinge weiter auszuführen. Wer ihnen nachhangen mag, findet in Fechners Zend-Aveſta sinnreichste Anleitung. In immer neuen Wendungen wird dem Leser die Erde als ein einheitliches Wesen vor Augen gestellt, in dem sich, wie in jedem organischen Körper, Vielheit und Einheit durchdringen und bedingen. „Die Erde ist ein in Form und Stoffen, in Zweck- und Wirkungsbezügen zum Ganzen einheitlich gebundenes, in individueller Eigentümlichkeit sich in sich abschließendes, in sich kreisendes, anderen ähnlichen, doch nicht gleichen Geschöpfen relativ selbständig gegenübertretendes, unter Anregung und Mitbestimmtheit durch eine Außenwelt sich aus sich selbst entfaltendes, eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit teils gesetzlich wiederkehrender, teils unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, durch äußere Nötigung hindurch ein Spiel innerer Freiheit entwickelndes, im einzelnen wechselndes, im ganzen bleibendes Geschöpf, wie unser Leib. Oder vielmehr, sie ist es nicht nur ebenso, sondern unsäglich mehr, ist alles das ganz, wovon unser Leib nur ein Glied, alles das dauernd, was unser Leib nur im Vorbeigehen, verhält sich dazu wie ein ganzer Baum zum einzelnen Schaft, ein dauernder Leib zu einem vergänglichen kleinen Organ." (Zend-Aveſta I, 179.)

Daß diese Gedanken nicht zum Bestand unserer wissenschaftlichen Erkenntnis gehören, ist natürlich auch Fechner nicht verborgen. Wir können das organische Leben eines Planeten nicht darstellen wie das einer Pflanze, oder sein Innenleben beschreiben, wie das eines Menschen. Es bleiben für uns unbestimmte Vorstellungsschemata, die wir keine Hoffnung haben, jemals mit festen Begriffen zu fassen oder mit konkreten Anschauungen zu erfüllen. Für eigentlich wissenschaftliche

Arbeit iſt hier kein Boden. Doch leiſten ſie eines: ſie erinnern uns daran, daß die aſtronomiſch-phyſikaliſche Betrachtung nicht die letzte und höchſte Betrachtung der Dinge überhaupt iſt, wenn ſie auch die letzte iſt, die wir in wiſſenſchaftlicher Arbeit durchführen können. Und in gewiſſer Weiſe ſind ſie geeignet, zwiſchen der wiſſenſchaftlichen und der religiöſen Anſchauung eine Brücke zu ſchlagen. Denn natürlich, ſind die himmliſchen Körper als ſolche Träger eines einheitlichen Seelenlebens, in dem das Seelenleben aller Teilweſen als Moment aufgehoben iſt, ſo werden wir hier nicht ſtehen bleiben, ſondern ſie ſelbſt wieder als Glieder eines größeren Ganzen, eines kosmiſchen Allebens auffaſſen. Der alte Gedanke der Weltſeele iſt der natürliche Schlußſtein dieſer ganzen Weltbetrachtung: jedes körperliche Syſtem Träger oder Leib eines Innenlebens, das Weltſyſtem Leib oder Erſcheinung Gottes. Ihn erreicht nicht das Wiſſen; der Glaube beſtimmt ſein Weſen mit anſchaulichen Symbolen; doch beſeitigt dieſe Betrachtung den negativen Dogmatismus einer rein phyſikaliſchen Weltanſicht.

Das war auch Kants Abſicht. Indem er die Natur für bloße Erſcheinung erklärte, wollte er dem Glauben an das Überweſen, das in der Natur ſich offenbart, die Bahn frei machen. Aber er verſchmähte die Mittelſtufen, er verſchmähte die Anknüpfung an das Gegebene; ſeine ſchroffe Gegenüberſtellung von Erſcheinung und Ding an ſich bricht die Brücke zwiſchen Wiſſen und Glauben völlig ab. Fechner baut ſie wieder auf; er geht vom Nächſten und Bekannteſten, dem Ich und ſeiner Doppelgeſtalt als Seele und Leib aus, um in beſtändiger Steigerung zum Höchſten und Fernſten fortzugehen.

Das wären die Konſequenzen, auf welche die paralleliſtiſche Theorie von dem Verhältnis des Phyſiſchen und Pſychiſchen geführt wird. Und hiermit wäre denn die materialiſtiſche Weltanſchauung überwunden; überwunden freilich nicht in dem Sinn, daß ſie überhaupt falſch und grundlos wäre; das iſt ſie gewiß nicht, ihre Forderung, daß alles Wirkliche phyſiſch dargeſtellt ſei und phyſiſch erklärt werden müſſe, iſt völlig begründet, und es wird ihr von der dargelegten Anſchauung durchaus entſprochen: für den Phyſiker iſt das Univerſum als ein alle Wirklichkeit umſchließender phyſiſcher Zuſammenhang vorauszuſetzen. Überwunden aber iſt der Materialismus in dem Sinn, daß er ſich uns jetzt als eine einſeitige, der Ergänzung

fähige und bedürftige Betrachtung der Wirklichkeit darſtellt: alle körperliche Wirklichkeit iſt durchaus und überall Hinweiſung auf eine Innenwelt, die der verwandt iſt, die wir in uns ſelber erleben. Und allerdings werden wir nun ſagen: in der Innenwelt, die uns freilich nur an einem Punkt unmittelbar gegeben iſt, im Selbſtbewußtſein, darüber hinaus erreichen wir ſie nur durch ſtets unſichere Interpretation und jenſeits der Tierwelt nur durch ſchematiſierende Konſtruktion und durch idealiſierende Symbolik, in der Innenwelt offenbart ſich die Natur des Wirklichen, wie es an und für ſich iſt; die Körperwelt iſt im Grunde nur eine zufällige Anſicht, eine unadäquate Darſtellung der Wirklichkeit in unſerer Sinnlichkeit.

Das iſt die Grundanſchauung des objektiven Idealismus. Sie iſt, von den Tagen Platos an bis auf die Gegenwart, allgemein charakteriſiert durch die zwei Stücke: die Körperwelt iſt Erſcheinung; das, was in ihr erſcheint, iſt ein unſerem Innenleben Verwandtes.

Worin liegt der Grund, daß dieſe Anſchauung, die den Philoſophen ſo geläufig iſt, der gemeinen Vorſtellung ſo befremdlich und unglaublich vorkommt?

Der nächſte Grund iſt ohne Zweifel der, daß die gemeine Vorſtellung von der ſinnlichen Anſchauung beherrſcht wird. Wirklich iſt nur, was man ſieht; was man nicht ſieht, iſt nicht. Das iſt das Schema, wonach überall gefolgert wird. So hier: wir ſehen die Außenſeite, die Innenſeite ſehen wir nicht, wir müſſen ſie hinzudenken. So weit die Folgerung durch die Tatſachen uns geradezu aufgezwungen wird, für die Tierwelt, ziehen wir ſie; wo nur noch abſtrakte Erwägungen zur Fortführung der Folgerung anleiten, da läßt das gemeine Denken den Faden alsbald fallen. Die Zumutung, über das Gegebene hinaus in der Richtung, die ihm durch das Gegebene ſelbſt angedeutet wird, weiter zu denken, lehnt es als phantaſtiſche, ſeine Ruhe ſtörende Ungehörigkeit inſtinktiv ab.

Zu dieſer Trägheit des Denkens kommen dann aber poſitive Hinderniſſe, die der idealiſtiſchen Anſicht den Weg verlegen. Es ſind vor allem falſche Vorſtellungen von dem Weſen und der metaphyſiſchen Konſtitution des ſeeliſchen Lebens. Die beiden folgenden Abſchnitte wollen ſie zu beſeitigen ſuchen.

6. Intellektualistische und voluntaristische Auffassung des Seelenlebens. Das Unbewußte.

Die Auffassung der gewöhnlichen Vorstellung von dem Wesen der Seele leidet an einem doppelten Mangel; sie hat eine falsche Vorstellung 1. von dem phänomenologischen Inhalt des Seelenlebens, 2. von der metaphysischen Konstitution des Seelenwesens. Ich handle zuerst von dem ersten Punkt.

Zwei Arten seelischer Vorgänge treten uns im Selbstbewußtsein entgegen: Vorstellungen und Willenserregungen; demnach legen wir der Seele zwei Seiten bei, Intelligenz und Willen. Als Betätigungen der Intelligenz sehen wir an das Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen, Denken, als Betätigungen der Willenssphäre Streben, Triebempfindung, Begierde, Wollen, Handeln mit den begleitenden Gefühlserregungen.

In der deutschen Psychologie ist statt der alten Zweiteilung die Dreiteilung üblich geworden: Denken, Fühlen und Wollen. Mir scheint, nicht zum Vorteil des Verständnisses seelischer Dinge. Es ist hier nicht der Ort, auf die Sache näher einzugehen, ich bemerke nur, daß die Loslösung des Fühlens und Wollens voneinander eine unmögliche Sache ist. Auf primitiver Entwicklungsstufe sind sie eins: kein Gefühl, das nicht zugleich Willensantrieb wäre, und keine Willenserregung, die nicht im Gefühl zum Bewußtsein käme. Nur auf der höchsten Entwicklungsstufe des seelischen Lebens, im Menschen, findet in gewissem Maße eine Loslösung des Gefühls vom Willen statt; die ästhetischen Gefühle sind beinahe ohne das Moment des Willensantriebes, reine Stimmungsgefühle ohne Impuls. Und bis zu einem gewissen Grade findet hier auch statt Willensbestimmtheit ohne Gefühlserregung; der vernünftige Wille kann ohne und gegen sinnliche Triebe die Betätigung durch Zweckgedanken bestimmen.

Halten wir prinzipiell an der Zweiteilung fest, so erhebt sich die weitere Frage: wie verhalten sich die beiden Seiten des Seelenlebens zueinander? Sind sie gleich ursprünglich, oder ist eine von ihnen als die primäre und wurzelhafte Betätigung anzusehen, an welche die andere sich als sekundäre Entwicklung anschließt? Der gemeinen Vorstellung liegt am nächsten die Auffassung, daß das Vorstellen die erste

und eigentlich charakteristische Funktion der Seele sei, wogegen Gefühl und Begehren als ein Gelegentliches und Sekundäres erscheint, das hin und wieder als Nebenwirkung des Vorstellungslaufs vorkommt: was die Vorstellung als gut oder schlecht bezeichnet, das macht sich dann der Wille auf zu begehren oder zu fliehen. Auch die Psychologie geht vielfach von dieser Anschauung aus; ich will sie die intellektualistische nennen. Herbart hat sie systematisch durchgeführt. Seine Psychologie ist ein Versuch, alle Bewußtseinsvorgänge aus Vorstellungen und ihren Verhältnissen abzuleiten. Vorstellungen sind ihm die Urelemente des Seelenlebens; sie beharren, ziehen sich an und stoßen sich ab, hemmen und verbinden sich, wie die Elemente der Körperwelt. Die Aufgabe der Psychologie ist ihm, die Gesetze der Vorstellungsbewegungen zu formulieren und aus ihnen die übrigen Vorgänge zu erklären.

In jüngster Zeit neigt die Psychologie mehr und mehr dazu, den Willen als die primäre Seite des Seelenlebens, die Intelligenz dagegen als eine sekundäre Entwicklung zu betrachten. Es ist Schopenhauer, der hierin vorangeht. Er sieht im Willen die Grundfunktion der Seele, die von der Vorstellung nicht abgeleitet werden kann, vielmehr ursprünglich ohne Vorstellung oder Intelligenz überhaupt als blinder Drang oder Trieb auftritt und erst mit aufsteigender Entwicklung die Intelligenz sich als Werkzeug anbildet.*)

*) Schopenhauer behandelt dies Grunddogma seiner Philosophie im zweiten Buch seines Hauptwerkes; es ist die geniale Intuition seiner Jugend, die durch alle Gebiete der Wirklichkeit durchzuführen eigentlich den Inhalt aller seiner Schriften ausmacht. Eine sehr klare Beleuchtung des Gedankens gibt die kleine Schrift über den Willen in der Natur. Die neuere Psychologie, die mehr als die frühere von biologischen Gesichtspunkten sich leiten läßt, hat sich der Anschauung Schopenhauers immer mehr angenähert. Hier ist namentlich Wundt zu nennen: wie Schopenhauer, setzt er die ursprüngliche Betätigung des Seelischen in den Trieb, und betont überall die enge Beziehung der psychischen Vorgänge, auch derer, die der Vorstellungsseite angehören, zum Willen. — Eine einsichtige Erörterung des Seelenlebens der Tiere aus diesem Gesichtspunkt findet man in der Schrift von G. H. Schneider: Der tierische Wille (1880). — Noch mag darauf hingewiesen sein, daß auf gewisse Weise Schopenhauers Theorem von dem Primat des Willens durch Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft vorausgenommen ist. Die Sache hängt hier zusammen mit der Reaktion gegen die Überschätzung des Verstandes, der Wissenschaft und der theoretischen Bildung, wie sie die Neuzeit seit der Epoche der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften

Mir ist nicht zweifelhaft, daß Schopenhauer mit seiner erstaunlichen Kraft klarer und tiefdringender Anschauung hier ein besserer Führer ist, als Herbarts bohrender, auf begriffliche Analyse und Synthese gerichteter Scharfsinn. Nur so lange man ausschließlich die Vorgänge im entwickelten menschlichen Bewußtsein im Auge hat, kann es scheinen, als sei das Vorstellen der eigentliche, nur gelegentlich durch Gefühls- und Willenserregungen unterbrochene Inhalt des Seelenlebens. Richtet man den Blick auf die ganze große lebende und beseelte Welt, so leuchtet alsbald ein, wie sekundär die Rolle der Intelligenz neben dem Willen ist.

Innerhalb der niederen Tierwelt wird schwerlich jemand darauf fallen, den Inhalt des Seelenlebens wesentlich in die Funktionen der Vorstellungsseite zu setzen. In den niedersten Formen tierischen Lebens wird von Intelligenz überhaupt kaum die Rede sein; eine Qualle, ein Polyp, ein Infusorium wird wohl nichts vorstellen und denken; sie wissen weder von sich noch von der Außenwelt; blinder Drang bestimmt die Lebensbetätigung, kaum viel anders als in der unorganischen Welt blinde Kräfte die Bewegung bestimmen. Wie der Wassertropfen fällt, d. h. mit bestimmter Beschleunigung auf kürzestem Wege gegen sein Ziel, den Schwerpunkt der Erde, sich bewegt, ohne von der Erde und dem Gravitationsgesetz zu wissen, oder wie seine Teilchen ohne Vorstellung von dem geometrischen Gesetz sich in der Kristallisation nach dem bestimmten Schema ordnen, so regt und bewegt sich das lebende Wesen beinahe mit derselben Sicherheit gegen sein Ziel, Erhaltung des Eigenlebens und Erhaltung der Gattung. Hier so wenig wie dort ist das objektive Ziel auch subjektive Absicht, das Tier weiß nicht um sich und seine Lebensbedingungen, und eben-

beherrschte. Dieser großen Reaktion, welche mit Rousseau beginnt und als Reaktion gegen die Aufklärung in der Romantik kulminiert, gehören sowohl Kant als Schopenhauer an. Der letztere hat mit seiner Lehre von der absoluten Irrationalität des Weltprinzips die Metaphysik der Romantik geschrieben. — Auch dies mag angedeutet sein, daß die großen Wandlungen in der Theologie oder der Auffassung vom Wesen der Religion hiermit aufs engste zusammenhängen. Vernunfttheologie oder spekulative Religionsphilosophie und intellektualistische Psychologie gehören zusammen, ebenso wie positivistische Theologie und voluntaristische Psychologie. Die jüngst hervortretende Wendung der Theologie zum Positivismus steht mit der voluntaristischen Psychologie der Zeit in Zusammenhang.

sowenig um Nachkommen und Gattung. Triebempfindungen und Gefühlserregungen sind die inneren Begleiterscheinungen der Lebensvorgänge, nicht Voraussicht der Ziele und Einsicht in die Mittel.

Allmählich wächst in der aufsteigenden Reihe des tierischen Lebens dem Willen die Intelligenz an. Mit der zunehmenden Komplikation des Organismus und seiner Funktionen, mit der Erweiterung seiner Beziehungen zur Umgebung treten Sinnesorgane und Nervensystem auf; mit ihnen, so nehmen wir an, als die Innenseite, Empfindung und Wahrnehmung. Die Instinktbewegungen treten nun unter den leitenden Einfluß der Wahrnehmung; nicht zwar wird das Ziel vorausgesehen, noch die Tätigkeit als Mittel erkannt und gewählt, die Biene weiß nichts von der Brut und vom Winter und hat keine Einsicht in die Vorgänge der Ernährung, aber sie wird bei aller Tätigkeit, bei der Aufsuchung der Blüten, dem Bau der Zellen, der Fütterung der Brut durch Wahrnehmungen und Spuren von Erinnerung, die sich physiologisch als Nervenprozesse und Dispositionen darstellen, geleitet. In den höheren Tieren entwickelt sich mit dem Gehirn das Gedächtnis, damit ist erst die Möglichkeit eines primitiven Vorstellungslebens gegeben. Nicht bloß die Wahrnehmung des Gegenwärtigen, sondern auch die Vorstellung des Vergangenen und Zukünftigen übt nun auf die Willensbetätigung Einfluß; und damit findet zugleich ein Anfang von Überlegung und Willkür statt.

Im Menschen endlich kommt es zum Denken, zum Operieren mit abstrakten Vorstellungen. Während das Tierbewußtsein, soviel wir vermuten können, sich über Assoziationen konkreter Anschauungskomplexe nicht erhebt, erreicht der Mensch, mit Hilfe der Sprache, in der die Gesamtheit ihr Denken objektiviert und mitteilbar macht, so weit die Herrschaft über die Anschauung, daß er als Selbst von ihr sich loslöst und sie als Objekt sich gegenüberstellt. Selbstbewußtsein und objektives Weltbewußtsein sind Korrelate. Zugleich überschaut er mit erweitertem Bewußtsein sein Leben als Ganzes und bestimmt in einigem Maße seinen Inhalt durch Gedanken, durch leitende Zwecke und Grundsätze. Der Wille erscheint hier als durchdrungen mit Intelligenz, aus animalischen Trieben ist ein vernünftiger Wille geworden.

Überblicken wir die Entwicklung im ganzen, so können wir also

sagen: der Wille ist der ursprüngliche und in gewissem Sinne konstante Faktor des Seelenlebens; wir finden ihn am Ende der Reihe auf dieselben großen Ziele gerichtet, wie am Anfang: Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens und der Gattung. Die Intelligenz ist der sekundäre und variable Faktor, der als Organ dem Willen angebildet wird.

Dasselbe Verhältnis zwischen Wille und Intelligenz tritt auch in der Entwicklung des Einzelwesens uns entgegen, entsprechend jener Formel der neuen Biologie, daß die ontogenetische Entwicklung die phylogenetische wiederholt. Jeder Mensch tritt als blinder, intellektloser Wille in die Welt. Der Säugling ist ganz Wille, kräftige Triebe äußern sich in heftigen Bewegungen, die Verrichtungen sind mit lebhaften organischen Gefühlen begleitet; aber die Vorstellungsseite fehlt noch ganz, die Bewegungen sind blinde Reflex- und Instinktbewegungen. Aber alsbald beginnt auch die Intelligenz sich zu entwickeln, anfangend mit der Betätigung der Sinne. Der Tastsinn tritt in Tätigkeit, er übernimmt zuerst die Leitung der Bewegungen; Berührungsempfindungen lösen bestimmte Bewegungen des Kopfes, dann auch der Hand aus, und bald folgen die übrigen Sinne. Mit dem Gedächtnis und der Erinnerung in Form des Wiedererkennens beginnt das Vorstellungsleben sich zu entfalten; zuletzt kommt mit dem Sprechen das Denken und wird allmählich zum obersten regulierenden Prinzip des Handelns. Also auch hier: Wille die primitive, wurzelhafte Funktion, Intelligenz das im Verlauf des Lebens angebildete Werkzeug.

Eben dieses Verhältnis findet nun Schopenhauer auch durch die psychologische Beobachtung des entwickelten menschlichen Seelenlebens bestätigt. Das tritt zunächst entscheidend darin hervor, daß der Wille es ist, der dem Leben überhaupt das Ziel setzt, nicht der Verstand; die Aufgabe des Verstandes ist, die Mittel und Wege zu dem Ziel zu finden, wohin der Wille will. Jedes lebende Wesen stellt sich als ein so oder so bestimmter, auf ein solches Leben, eine solche Reihe von Entwicklungen und Betätigungen gerichteter konkreter Wille dar: ein Adler, ein Löwe ist ein auf dieses bestimmte Leben gerichteter Wille, er will es absolut, nicht auf Grund einer Erkenntnis seines Wertes. Ganz ebenso der Mensch: auch er will ein so bestimmtes Leben leben, absolut, nicht auf Grund einer voraufgehenden Erkenntnis

seines Wertes. Als konkreter, durch die Abstammung aus diesem Volke, dieser Familie bestimmter Wille tritt er ins Dasein; nichts wissend vom Leben und seinem Inhalt, treibt dieser keimhafte Wille immer neue Triebe, sie kommen nacheinander, wie die Triebe einer Pflanze: der Trieb zu gehen, zu klettern, zu sprechen, zu spielen, mit Pferden und Soldaten, oder mit Puppen und Kleidern, zu bauen oder zu kochen, Geschichten zu hören und zu erzählen, die Dinge zu sehen und zu begreifen; dann bricht endlich am Ende des Knabenalters plötzlich als ein neuer unerhörter Trieb die Neigung zum anderen Geschlecht hervor und bildet eine Weile ein Grundthema des Innenlebens. Allmählich drängen sich dann die Triebe des Mannesalters in den Vordergrund; Arbeit und Erwerb, Stellung und Ansehen für sich und die Nachkommen werden die großen Angelegenheiten des Lebens, bis endlich die Involution beginnt, und der Tod den Abschluß macht. Diese ganze Entwicklung vollzieht sich nicht durch die Tätigkeit des vorausblickenden Verstandes, es denkt sich niemand seinen Lebenslauf, seine Entwicklung aus, um sie dann, nachdem der Verstand die Vortrefflichkeit erkannt, auszuführen, sondern er erlebt sie und wundert sich selbst, wie ihm geschieht. Allerdings findet beim Menschen in gewissem Sinne Vorausnahme des Lebens in der Vorstellung statt; dem Knaben, dem Jüngling schwebt eine Aufgabe, schwebt ein Ideal vor, das seine Entwicklung und Betätigung mitbestimmt; aber das Ideal ist nicht ein Produkt des Verstandes, sondern des Willens, der in ihm sich selber anschaut. Der Verstand macht keine Ideale, er hat auch keine Empfindung für Ideale, er kennt nur die Kategorien wirklich und unwirklich; wert und unwert sind Kategorien des Willens. Wessen Wille für das Ideal nicht empfänglich ist, der wird durch seine deutlichste Vorstellung nicht bewegt; nur auf den wirkt die Vorstellung, dessen Wille in einer Grundrichtung mit dem Ideal zusammenstimmt.

Derselbe Primat des Willens, der in der Bestimmung des ganzen Lebensinhalts hervortritt, zeigt sich nun auch an jedem Punkt des intellektuellen Lebens. Auf jeder Stufe stellt sich der Verstand als das Werkzeug dar, das im Dienst des Willens stehend in der Umgebung Umschau hält, wie der Wille sein Ziel am besten und leichtesten erreiche. Überall zeigt sich als das Herrschende in der Vor-

stellungswelt und ihren Bewegungen das Interesse, das heißt der Wille. Es ist das ein Lieblingsort der Schopenhauerschen Reflexion. Was beschäftigt den Verstand der vielen beständig? Das große Geschäft, Vorteile zu erspähen und Nachteile abzuwenden. Rein theoretisches Interesse ist ihnen fremd und unbekannt; wo ihr Wille nicht beteiligt wird, da weiß auch ihr Verstand nichts zu machen, sie langweilen sich. Die Langeweile fliehend, suchen sie in der Gesellschaft Erregungen für den Willen, Klatsch und Lästerung dient dem Zweck, und wenn alles erschöpft ist, muß das Spiel aushelfen, die müßigen Stunden mit kleinen Willenserregungen, wie sie die wechselnden Gewinn- und Verlustchancen bieten, zu erfüllen. Nur bei wenigen bringt es der Intellekt zuzeiten zur Freiheit vom Dienst des Willens, und bei einzelnen trägt sich das Erstaunliche zu, daß die theoretische Teilnahme an den Dingen das praktische Interesse ganz in den Hintergrund drängt; das sind die Genies. Sie erscheinen eben darum der Masse als exzentrisch oder verrückt, denn was heißt Verrücktheit anders als die Dinge nicht sehen oder vernachlässigen, die alle Welt sieht und sucht, und dafür andere Dinge sehen, die alle Welt nicht sieht?

Wenn auch Schopenhauers Beredsamkeit hier übertreibt — ein andermal sieht er das auch selbst, theoretisches Interesse ist keinem Menschen ganz fremd, das Interesse für Metaphysik, religiöse oder philosophische, ist sogar dem Menschen wesentlich — so ist doch daran nicht zu zweifeln, daß er mit der Ansicht im Recht bleibt, daß auch die Vorstellungswelt durchgehends vom Willen Antrieb und Richtung empfängt. So zeigt es sich überall; der Wille beherrscht die Wahrnehmung, indem er die Aufmerksamkeit bestimmt; unter den Reizen, die unterschiedslos die Sinne treffen und Empfindungen erregen, trifft er die Auswahl, ins Bewußtsein dringt nur oder doch vorzugsweise das, was zu unseren Zwecken und Aufgaben in freundlicher oder feindlicher Beziehung steht. Der Wille beherrscht das Gedächtnis, wir vergessen, was uns nichts angeht, wir behalten, was für den Willen dauernd von Wichtigkeit ist. Der Wille beherrscht den Vorstellungslauf, unsere Gedanken gravitieren beständig gegen den augenblicklichen Schwerpunkt unserer Interessen, wir denken an das, was uns lieb und wert, oder verhaßt und bedrohlich ist. Der Wille übt beständig Einfluß auf das Urteil, er bestimmt Dingen und Vorgängen, Gründen

und Beweiſen ihr Gewicht und ihre Bedeutung; in praktiſchen Dingen liegt die Sache auf der Hand, hat das Intereſſe oder die Neigung entſchieden, ſo finden ſich alsbald Gründe, die die Entſcheidung rechtfertigen. Aber auch in die theoretiſchen Urteile wirkt der Wille beſtändig hinein. Man denke an die Auffaſſung der Geſchichte, es gibt kein erhebliches Ereignis, von dem nicht ſo viele Auffaſſungen und Darſtellungen vorhanden ſind, als Parteien, die ſich mit ihm noch beſchäftigen. Man nehme die Geſchichte der Reformation, oder die der franzöſiſchen Revolution; ja ſelbſt Cäſar und Perikles unterliegen noch dieſem Geſetz. Von hier aus leuchtet ein, wie entſcheidend der Wille zum Aufbau der ganzen Weltanſchauung mitwirkt; man kann ſagen: er iſt der Bauherr, der Geſtalt und Stil angibt, die Intelligenz hat die Rolle des ausführenden Baumeiſters. Ganz deutlich iſt das in den Religionen; ſie ſind überall ein Spiegel des Willens, der ſie ſchafft; die tiefſte Willensrichtung eines Volkes objektiviert ſich in dem Weſen und Willen ſeiner Götter oder ſeines Gottes. Auch in der Philoſophie ſcheint dies Verhältnis noch überall durch; ich komme hierauf in der Folge zurück.

Das wäre demnach die Vorſtellung von dem ſeeliſchen Leben, auf die wir durch biologiſche und pſychologiſch-hiſtoriſche Betrachtung geführt werden. Die Urtatſache jedes Seelenlebens iſt ein konkreter, beſtimmt gerichteter Wille. Die Urform des Willens iſt der Trieb, deſſen körperliche Darſtellung ein Organſyſtem mit ſeiner Betätigungstendenz iſt. Im Bewußtſein erſcheint der Trieb als gefühlter Drang, auf höherer Stufe als Begierde zu beſtimmter Lebensbetätigung. Wenn Drang oder Begierde Erfüllung findet, tritt ein Gefühl der Befriedigung, im anderen Fall ein Gefühl des Unbehagens ein; in Luſt- und Schmerzgefühlen wird der Wille ſeiner ſelbſt, ſeiner Richtung und eines augenblicklichen Zuſtandes, ſowie eines Verhältniſſes zu ſeiner Umgebung inne. Aus dem Gefühl erhebt ſich in allmählicher Entwicklung die Erkenntnis. Die Sinnesempfindung iſt antizipiertes organiſches Gefühl; die Geſchmacksempfindung nimmt die Gefühle voraus, welche die Aufnahme einer Nahrung in die körperliche Subſtanz begleiten, und wird ſo zur Beraterin des Nahrungstriebes; der Geruch, der die Beute von ferne wittert, läßt ſich als fernwirkender Geſchmack bezeichnen. In ähnlichem Verhältnis ſtehen zum

Tastsinn der Gehörs- und Gesichtssinn, sie sind gleichsam Formen des Tastens in die Ferne; stellt der Tastsinn dem Willen die nächste Umgebung dar, so setzen ihn Gehör und Gesicht zu der ferneren Umgebung in Beziehung und dirigieren die Bewegung im Sinne der Anpassung, das Günstige zu erreichen, dem Feindlichen sich zu entziehen, wobei denn der Unterschied hervortritt, daß das Auge der spähende Verfolger, das Ohr der horchende Wächter ist. Man pflegt Empfindung und Gefühl so zu unterscheiden, daß dieses sich als rein subjektive Modifikation des Befindens, die Empfindung aber als Symbol eines Objektiven darstelle. Mit Recht, doch fehlt schon im Gefühl das objektive Moment nicht ganz, jedes Lust- und Schmerzgefühl ist nicht bloß Lust oder Schmerz überhaupt, sondern ein bestimmtes, inhaltlich differenziertes Gefühl; und anderseits fehlt der Empfindung nirgends das subjektive Moment ganz, es ist als Gefühlsbetonung darin, eine Hindeutung auf ihren Ursprung aus dem Gefühl.

Vorstellung und Denken endlich ist eine weitere Entwicklung in derselben Richtung. Sie dehnen die Beziehungen des Willens zu seiner Umgebung noch weiter aus, indem sie vor allem auch das zeitlich Ferne hineinbeziehen. Man könnte den Verstand geradezu als die Fähigkeit erklären, im Gegebenen das noch nicht Gegebene zu sehen, aus gegenwärtigen Erscheinungen auf Grund beobachteter Zusammenhänge künftige Erscheinungen vorauszunehmen, um sie zu Motiven gegenwärtiger Entschließungen zu machen.

So etwa stellt sich einer voluntaristischen Psychologie Entwicklung und Bestand des Seelenlebens dar. Schopenhauer macht nun diese Psychologie zum Unterbau seiner idealistischen Metaphysik. In der Tat, es scheint mir nicht zweifelhaft, daß sie besser als eine intellektualistische Psychologie sich hierzu schickt. Wer im Vorstellen und Denken die Grundfunktionen der Seele sieht, dem wird es immer unmöglich vorkommen, in den Pflanzen beseelte Wesen anzuerkennen, oder gar in den Bewegungen unorganischer Körper Anzeichen seelischer Vorgänge zu sehen. Sind aber Willensvorgänge die Urform seelischer Vorgänge, Willensvorgänge ohne Vorstellung und ohne Selbstbewußtsein, dann besteht jene große Kluft nicht mehr, die das denkende Wesen von den Naturkräften trennt, dann mag, wie den Lebensvorgängen in tierischen Leibern ein System von Trieben mit entspre-

chenden Gefühlserregungen parallel geht, ſo auch dem Pflanzenleben ein ähnliches, nur weiter herabgeſetztes Innenleben entſprechen, ja ſogar ein Verwandtes in den ſpontanen Regungen der unorganiſchen Körper, in chemiſchen und kriſtalliniſchen Prozeſſen, in Attraktions- und Repulſionsvorgängen erſcheinen. Und vielleicht findet nun die gemeine Meinung, daß ſie ſelbſt gar nicht ſo weit entfernt geweſen ſei, ſo etwas zu denken, indem ſie allen Körpern als ihr inneres Weſen Kräfte beilegte; eine Kraft aber ſei nichts anderes als eine Tendenz zu beſtimmter Betätigung, und komme demnach ihrem allgemeinen Weſen nach mit einem unbewußten Willen überein. —

Ich ſchließe hier eine Bemerkung über das Verhältnis der pſychiſchen Vorgänge zum Bewußtſein an: kommt ſeeliſchen Vorgängen ſtets Bewußtſein zu oder gibt es auch unbewußte oder unterbewußte Elemente des ſeeliſchen Lebens?*)

So viel ich ſehe, kommt keine Pſychologie um die Bejahung der letzteren Frage herum, die bewußten Elemente bilden nur einen kleinen Teil des Seelenlebens. Man kann die Vorgänge im Bewußtſein den Wellen vergleichen, die die Oberfläche eines Teiches kräuſeln. Von der geſamten Waſſermaſſe iſt jederzeit nur ein kleiner Teil am Wellenſpiel unmittelbar beteiligt, dennoch iſt ſie die Vorausſetzung dafür und wirkt auf Größe und Geſchwindigkeit der Bewegung beſtimmend ein. Ebenſo beruhen die Vorgänge im Bewußtſein auf einem Untergrund unbewußten, oder wenn man lieber will, unterbewußten Seelenlebens, das ſie trägt, aus dem ſie ſich erheben, durch das ihre Bewegung beſtimmt wird. Der gewöhnliche Sprachgebrauch ſetzt dies überall unbefangen voraus, er rechnet beſtändig mit dieſem unbewußten Beſtand. Man ſagt von jemandem, er beſitze eine gründliche Kenntnis der alten Sprachen, damit meinend, daß er Wortſchatz und Grammatik freilich nicht beſtändig im Bewußtſein habe, eine unmögliche Sache, wohl aber als unbewußten und doch jederzeit wirkſamen und, wenn nötig, auch ins Bewußtſein zu rufenden Beſitz, nicht anders als er Muskeln und Nerven hat, auch wenn er ſie eben nicht brauch-

*) Vgl. hierzu Wundt, Syſtem der Philoſ. 551 ff. Eine Fülle von Tatſachen aus dem Gebiet des unbewußten Seelenlebens gibt E. von Hartmann im erſten Band der Philoſophie des Unbewußten, wo man auch die Umriſſe einer Geſchichte der Lehre vom Unbewußten findet.

Und ebenso redet man von Hoffnungen und Befürchtungen, Neigungen und Abneigungen als einem beständigen, wenn auch nicht beständig im Bewußtsein vorhandenen Bestand seelischen Lebens, der sein Dasein in jedem Augenblick durch die Natur und Richtung der bewußten Gefühle und Bestrebungen beweist.

Wie ist dieser Bestand unbewußten seelischen Lebens zu konstruieren? Wie besteht ein Wissen, ein Wollen, wenn es nicht im Bewußtsein ist?

Die Physiologen suchen uns die Sache in der Weise vorstellbar zu machen, daß sie sagen: unbewußte Vorstellungen sind vorhanden nicht als Vorstellungen; eine unbewußte Vorstellung wäre eine Vorstellung, die nicht vorgestellt wird, ein hölzernes Eisen; aber sie sind vorhanden als Dispositionen der Ganglienzellen der Hirnrinde. Wenn eine Erregung, die von einem Sinnesorgan ausgeht, zum Gehirn fortgepflanzt wird, so wird sie von einem bewußten Vorgang, einer Wahrnehmung etwa, begleitet. Ist die Erregung vorüber, so verschwindet der Bewußtseinsvorgang als solcher vollständig; es bleibt aber eine Spur des physiologischen Vorgangs zurück, eine dauernde Veränderung der erregten Zellen. Das ist eigentlich die unbewußte Vorstellung. Wird nun dieses so disponierte Gebiet der nervösen Substanz durch irgend eine Reizung von innen oder von außen aufs neue erregt, so wird auch eine Vorstellung wieder bewußt. Auf diese Weise meinen die Physiologen um den ihnen widerwärtigen Begriff einer unbewußten Vorstellung herumzukommen, und doch zu haben, was unerläßliche Voraussetzung der Konstruktion der Bewußtseinsvorgänge ist.*)

Gegen die physiologische Konstruktion als solche ist nichts ein-

*) Unter den Physiologen betont besonders der Engländer Maudsley in seiner Physiologie und Pathologie der Seele die Unentbehrlichkeit der Annahme unbewußten Seelenlebens, um dann zu sagen: das Unbewußte sind die Gehirndispositionen, und hieraus dann weiter zu folgern, daß alle Psychologie, die nicht mit Gehirndispositionen operiere, nichts taugt. So läßt er J. St. Mill hart an, daß er noch mit der alten abgelebten introspektiven Methode, statt mit der objektiven physiologischen Methode arbeite. — Ich möchte wohl wissen, wie viel von dem seelisch-geistigen Leben des Menschen einer wüßte, der es nur aus den Traktaten der Gehirnphysiologen kennte. So viel ich sehe, enthält die Gehirnphysiologie bisher nur fast Probleme, aber keine Lösungen, kaum einmal physiologische, geschweige denn psychologische.

zuwenden; es wird als gewiß angenommen werden dürfen, daß eine dauernde Veränderung der nervösen Gebilde durch Erregungen stattfindet. Anderseits aber ist, wenigstens bei der von uns zu Grunde gelegten parallelistischen Theorie von dem Verhältnis des Psychischen zum Physischen, die Sache damit nicht abgetan; wir werden nicht umhin können, den unbewußten Elementen des Seelenlebens auch psychische Existenz beizulegen. So wenig wir anerkennen konnten, daß der Erregungsvorgang im Nervensystem der Bewußtseinsvorgang selbst sei, so wenig werden wir jetzt zugeben können, daß eine bestimmte Disposition einer Ganglienzelle eine unbewußte Vorstellung sei oder für eine solche eintreten könne. Wollen wir nicht unsere allgemeine Anschauung jetzt fahren lassen, so müssen wir sagen: nervöse Dispositionen haben physische Wirkungen, aber nicht psychische; sie können den Ablauf erneuter Nervenerregungen bestimmen, aber nicht die Natur und den Verlauf von Vorstellungen. Psychische Wirkungen setzen psychische Ursachen voraus; sind diese Ursachen nicht im Bewußtsein, so müssen wir sie als unbewußtes Psychisches konstruieren, und dieses muß also existieren, denn non entis nullus effectus. Wer dagegen mit Nervendispositionen die Vorgänge der Assoziation und Reproduktion der Vorstellungen zu erklären unternimmt, der kann dann auch aus Bewegungsvorgängen psychische Prozesse überhaupt ableiten, und umgekehrt. Er kehrt zur Theorie des influxus physicus zurück.

Auf die Frage aber: *wie* denn eine „unbewußte" Vorstellung existiere? könnte man antworten: nicht anders als ein Ton, der nicht gehört, eine Farbe, die nicht gesehen, ein Körper, der von niemandem wahrgenommen wird. Jedermann nimmt an, daß in seinem Schädel ein Gehirn mit Nervenzellen und ihren Dispositionen existiert, obwohl weder er selbst, noch ein anderer es gesehen hat; er ist überzeugt, man würde es unter Umständen sehen, und darum sagt er: es existiert. Besteht das Dasein für die Ganglienzellen und ihre Dispositionen in der *Möglichkeit, wahrgenommen zu werden*, so kann man sagen: eben hierin besteht das Dasein der unbewußten Vorstellungen, in der Möglichkeit bewußt zu werden. Es sind potentielle innere Wahrnehmungen, ganz ebenso wie jene physischen Momente potentielle Sinneswahrnehmungen sind.

Man kann aber auch sagen, und vielleicht ist das die angemessenste Form, sich die Dinge zurechtzulegen, das Unbewußte ist nicht ein absolut Nichtbewußtes, sondern nur ein minder Bewußtes, mit einer vielleicht bis zur völligen Unmerklichkeit herabgesetzten Bewußtheit. Denn auf jede Weise wird man dahin geführt, quantitative Unterschiede in der Bewußtheit anzunehmen. Zwei Vorgänge werden gleichzeitig wahrgenommen; jemand beobachtet mit gespannter Aufmerksamkeit durch ein Mikroskop und empfindet gleichzeitig die Berührung der Stellschraube mit den Fingern; ohne Zweifel kommt den Gesichtswahrnehmungen größere Intensität der Bewußtheit zu. Und ebenso gibt es graduelle Unterschiede der Unbewußtheit, wenn man so sagen darf. Ein Vorkommnis, das mich vor einer Viertelstunde lebhaft erregte, ist jetzt nicht mehr im Bewußtsein, ich denke an andere Dinge; doch wirkt es noch nach in der Stimmung, die es erregte, wird auch durch irgend eine assoziative Hilfe augenblicklich ins Bewußtsein zurückgerufen. Es ist nicht mehr bewußt, aber doch auch nicht so unbewußt, wie ein Vorkommnis, das mir vor einem Vierteljahr oder vor einem Jahrzehnt zustieß, dessen ich mich kaum mit Mühe und nur sehr unbestimmt oder auch gar nicht mehr zu erinnern vermag. — Und dazu wäre denn noch zu bemerken, daß die Intensität des Bewußtseins nicht bloß für die einzelnen Elemente ungleich ist, sondern auch im ganzen Schwankungen zeigt; es wechseln im Seelenleben Augenblicke eines hellen und umfassenden mit solchen eines engen und dumpfen Bewußtseins. Tägliche Schwankungen treten ein, korrespondierend mit den vegetativen Prozessen. Zu ihnen kommen die Schwankungen, welche die Gesamtentwicklung des Lebens begleiten; von einem Minimum am Anfang des Lebens erhebt sich das Bewußtsein zu einem Maximum, das etwa mit der vollen körperlichen Reife erreicht wird, um später erst langsam, dann rascher zu sinken. Hiernach können wir nun sagen: das Unbewußte ist nicht etwas, das für das Bewußtsein überhaupt gar nicht vorhanden ist, sondern es ist das minder Bewußte in seinen verschiedenen Abstufungen, bis herab zur völligen Unmerklichkeit und Unnachweisbarkeit. Ein Seelenleben wird gebildet aus der Gesamtheit der bewußten und unterbewußten Elemente. Die Vorgänge im Bewußtsein werden jeden Augenblick bestimmt durch das Zusammenwirken aller Elemente, von

den eben meiſt bewußten bis herab zu den völlig vergeſſenen, die doch auch, ſofern ſie den Habitus des Seelenlebens beſtimmen, nicht ganz unwirkſam und unwirklich geworden ſind.

Fände aber ein Phyſiolog Schwierigkeiten in der phyſiologiſchen Konſtruktion dieſer Vorſtellung, meinend, nur wenn Erregungen der Gehirnzellen ſtattfinden, könne Bewußtſein als Begleiterſcheinung eintreten, ruhende Dispoſitionen ſeien nicht Träger von Bewußtſeinsvorgängen, wie herabgeſetzt immer man ſich dieſe vorſtellen möge, ſo würde ich ſagen: es hindert ja gar nichts zu denken, daß alle Zellen der Hirnrinde beſtändig in Tätigkeit ſind. Ja, auf ſolche Vorſtellung wird man doch von allen Seiten geführt. Eine Ganglienzelle iſt doch ohne Zweifel nicht als ein ſtarres Atom, ſondern als Träger eines Syſtems mannigfachſter, nie raſtender innerer Bewegungen anzuſehen; beſtändig findet Zerſetzung und Neubau, beſtändig Wechſelwirkung mit der nähern und entfernteren Umgebung ſtatt, und in jeder Betätigung kommt die innere Konſtitution und Dispoſition der Zelle zur Darſtellung. Es würde dann der herabgeſetzten Tätigkeit ein herabgeſetztes Maß von Bewußtſein entſprechen. Ich ſollte denken, daß den Phyſiologen dieſe Vorſtellungsweiſe eigentlich ganz gelegen ſein müßte. Eher müßte es ihm Schwierigkeiten machen, die umgekehrte Vorſtellung, daß nur einige wenige Elemente pſychiſch wirklich ſind, zu konſtruieren. Sind die phyſiologiſchen Vorgänge in der Gehirnrinde überhaupt mit pſychiſchen Prozeſſen begleitet, ſo müſſen wir ja ein überaus kompliziertes Spiel ſolcher erwarten, und nicht bloß die wenigen Vorgänge, die den dünnen „Vorſtellungsfaden" der Pſychologen ausmachen. Oder ſollten wirklich in jedem Augenblick nur einige wenige Zellen erregt und in Tätigkeit ſein und die übrigen inzwiſchen wie Sandkörner am Strande ohne innere Tätigkeit müßig liegen? Und wenn das nicht denkbar iſt, warum ſollte denn ihre Erregung ohne pſychiſches Äquivalent ſein?

Daß aber in Wirklichkeit das Seelenleben in jedem Augenblick ein höchſt mannigfaches und kompliziertes Spiel von mehr und minder bewußten Vorgängen aufweiſt und nicht bloß jene dürftige eingliedrige Reihe, wie ſie nach einigen Pſychologen die „Enge des Bewußtſeins" allein zulaſſen ſoll, darüber läßt unbefangene Beſinnung doch nicht in Zweifel. Ich ſitze im Theater und folge der Aufführung eines

Stücks. Zahlreiche Reihen psychischer Prozesse spielen sich nebeneinander ab, mit mehr oder minder Stärke im Bewußtsein auftretend. Ich habe Gehörsempfindungen, sie folgen in langer Reihe, aus ihnen heben sich am meisten diejenigen hervor, die ich als die Reden der Schauspieler auffasse und in Vorstellungen und Gedanken umsetze, doch höre ich dazwischen auch die Schritte auf der Bühne, das Rauschen der Kleider, die Bewegungen meiner selbst und meiner Nachbarn. Nebenher geht eine ebenso komplizierte Reihe von Gesichtswahrnehmungen, ich übersehe die ganze Bühne mit ihren Dekorationen und ihrer Einfassung, ich sehe die Bewegungen, das Mienenspiel der Darsteller, den Vordergrund bilden die Köpfe und Hüte meiner Vordermänner, auch sie sehe ich so weit, daß mir jede stärkere Bewegung auffällt. Diese beiden Reihen gehen nebeneinander her, nicht so, daß ihre Glieder intermittierend sich ablösten, sondern jede ist für sich vollständig, wenn auch bestimmte Glieder bald der einen, bald der anderen das Übergewicht im Bewußtsein haben. Auf Grund beider Reihen bildet sich nun die Hauptreihe, die am meisten Bewußtsein hat und am tiefsten sich einprägt: die Reihe der Vorstellungen, welche sich auf das Drama selbst mit seiner Handlung und seinen Charakteren bezieht. In jedem Augenblick steht im Mittelpunkt die Vorstellungsgruppe, die durch die eben jetzt gehörte Einzel- oder Wechselrede angeregt wird. Im Bewußtsein ist aber natürlich nicht bloß das Wort oder der Satz, der eben gesprochen wird, sondern in abgestufter Stärke auch alles Vorangegangene; das einzelne Wort, der einzelne Satz hat ja als solcher gar keinen bestimmten Sinn, er wird verstanden nur dadurch, daß er als Teil dieses Ganzen, als Äußerung dieser Person bei dieser Gelegenheit gegen diese bestimmte andere Person aufgefaßt wird; ein Bewußtsein, das gleichzeitig immer nur eine Vorstellung fassen könnte, wäre überhaupt nicht fähig, eine Rede oder gar ein Stück zu fassen. Gleichzeitig sind in meinem Bewußtsein Gefühle mannigfachster Art, Gefühle der Spannung oder Langeweile, der Erhebung oder Mißachtung, der ästhetischen Befriedigung oder des Unbehagens; auch sie sind nicht zwischen die Glieder der Wahrnehmungs- und Vorstellungsreihe eingesprengt, sondern bilden einen eigenen Zusammenhang, der bald stärker bald schwächer im Bewußtsein sich zur Geltung bringt. Den ständigen Hintergrund endlich dieses Spiels

von Bewußtseinsvorgängen bildet eine Fülle von Berührungs- und Bewegungsempfindungen, wodurch ich der Lage, Stellung und Bewegung meines Leibes und seiner Teile inne werde. Begleitet sind sie von der nicht minder großen Fülle der Gemeingefühle, die zwar als einzelne kaum ins Bewußtsein kommen, in ihrer Gesamtheit aber als Gemeingefühl oder Lebensbestimmung den Untergrund bilden, auf dem die ganze Gefühlswelt aufgetragen erscheint: Müdigkeit und Schlaffheit oder Frische und Elastizität, befriedigtes Behagen des ganzen Systems oder störende Gefühle der Hitze oder Kälte, der Erschöpfung oder der Übersättigung und Indisposition und so fort.

Alles das ist gleichzeitig im Bewußtsein, und dazu ist es begleitet von dem Bewußtsein, zu diesem individuellen Seelenleben zu gehören; ich weiß jederzeit um mich selbst, wer ich bin und woher ich komme, in welcher Stellung und Umgebung ich lebe, welche Aufgaben und Pflichten ich habe; nicht im einzelnen ist es eben Gegenstand der Aufmerksamkeit oder des Nachdenkens, aber doch ist es als ein immer Bereites da, in jedem Bewußtseinsvorgang als das Ich sich selber gegenwärtig.

So stellt sich der Inhalt des Bewußtseins in jedem Augenblick dar: eine große Fülle von Elementen sind gleichzeitig bewußt, freilich nicht gleich bewußt; jederzeit steht eine eng begrenzte Gruppe als stärkstbewußte im Mittelpunkt, um sie gruppieren sich, anfangs mit rasch abnehmender Bewußtseinsstärke, die übrigen. Aber nur eine Augenblick dauert die Konstellation; das Bewußtseinsmaximum ist gleichsam beweglich, wie eine Welle läuft es über die Vielheit der Elemente hin, bald dieses bald jenes zum Gipfel hebend.

Man kann mit Wundt den Inhalt des Bewußtseins mit dem Inhalt des Sehfeldes vergleichen. Eine große Menge von Objekten ist gleichzeitig im Sehfeld, davon steht ein geringer Teil im Blickpunkt und wird mit größter Deutlichkeit gesehen; die übrigen werden auch gesehen, aber mit einer Deutlichkeit, die mit der Entfernung vom Blickpunkt abnimmt. Wenn man den Blick auf ein aufgeschlagenes Buch richtet, so übersieht man das ganze Blatt mit seinen Zeichen, man sieht auch noch die Umgebung, den Tisch und die Gegenstände, die darauf liegen, bis schließlich am Rande des Sehfeldes die Bilder der Dinge ganz verschwimmen. Aber auch das Blatt mit seinen Buch-

staben sieht man nicht mit gleicher Deutlichkeit; fixiert man das Auge auf einen bestimmten Buchstaben und versucht nun, ohne ihm Bewegung zu gestatten, die angrenzenden Buchstaben zu erkennen, so findet man, daß man kaum noch den dritten oder vierten nach beiden Seiten deutlich sieht. Die übrigen werden nur noch als unbestimmte Masse gesehen, man unterscheidet etwa noch einen großen Buchstaben als solchen, oder ein fett gedrucktes Wort, oder eine Halbzeile, kann aber die einzelnen Zeichen nicht mehr erkennen. Sich selbst überlassen, beharrt aber das Auge nicht auf einem Punkt; über die Zeilen hinfliegend, bringt es in schneller Folge die einzelnen Zeichen auf einen Augenblick auf den Punkt des deutlichsten Sehens und gewinnt so ein deutliches Bild des Ganzen.

Ähnlich ist es mit dem Bewußtsein. Auch hier haben wir ein weites Sehfeld, mit zahlreichen Elementen erfüllt, darin einen Blickpunkt, den in jedem Augenblick ein engbegrenzter Inhalt einnimmt: um ihn gruppieren sich die übrigen Inhalte, mit rasch abnehmender Deutlichkeit vorgestellt, bis sich am Rande die Umrisse verlieren; der Blickpunkt ist auch hier beweglich, er eilt über die Objekte hin, hebt eines nach dem anderen heraus und gewinnt so die Anschauung des Ganzen. Auch das Mehr oder Minder von Helligkeit überhaupt, wie es für das Sehfeld bedingt ist durch die äußere Lichtquelle, wodurch die Objekte beleuchtet werden, kehrt hier in den verschiedenen Intensitätsgraden des Bewußtseins überhaupt wieder.

7. Wesen der Seele: Aktualistische und substantialistische Auffassung. Ihr Sitz im Leibe.

Die Vorstellung von dem Wesen der Seele, die in den dem Materialismus nicht anhangenden Kreisen die herrschende ist, kann etwa mit folgender Formel umschrieben werden: die Seele ist eine einfache, unausgedehnte, immaterielle Substanz; als solche ist sie absolut beharrlich und unvergänglich; sie ist Träger von Kräften, wodurch sie die Bewußtseinsvorgänge bewirkt; endlich, sie hat an einem bestimmten Punkt des Gehirns ihren Sitz, von dem aus sie mit dem Leibe in Wechselwirkung steht. — Diese Ansicht geht, wie Wundt zeigt,*) durch Vermittlung der Wolffischen Philosophie,

*) In einem Aufsatz: Gehirn und Seele, in den Essays (1885) S. 89 ff.

die im Zeitalter der Aufklärung die allgemeine Bildung beherrschte, auf Descartes zurück, dessen Philosophie hierin wie in anderen Punkten, trotz Spinoza und Kant, sich als eine sehr dauerhafte erwiesen hat. Ihr Vorteil ist, daß sie der gemeinen Vorstellung mit ihren handlichen Begriffen nahe bleibt.

Mit Fechner und Wundt bin ich der Überzeugung, daß dies keine haltbare oder auch nur mögliche Vorstellung ist. Es gibt keine für sich seiende, beharrliche, immaterielle Seelensubstanz; das Dasein der Seele geht in dem Seelenleben auf, hebt man die psychischen Vorgänge auf, so bleibt kein Substantiale als Rückstand. Das Seelenatom ist nichts als ein Rückstand überlebter Metaphysik.

Auf den Begriff der Substanz überhaupt wird uns die erkenntnistheoretische Betrachtung später zurückführen (S. 367 ff.); ich verweise darauf als auf eine notwendige Ergänzung der hier gegebenen Erörterung des Problems. An dieser Stelle mag das folgende genügen. Die immaterielle und beharrliche Seelensubstanz ist nicht Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung, der inneren so wenig wie der äußeren. Gegeben sind im Selbstbewußtsein nur wechselnde Zustände und Vorgänge; das beharrliche Substantiale wird hinzugedacht. Was nötigt hierzu? Seine Anwälte sagen: hierzu nötigt unmittelbare Denknotwendigkeit; eine Empfindung, ein Gefühl, ein Gedanke kann nicht für sich bestehen, so wenig wie eine Bewegung, sie setzen einen Träger voraus, das ist die Substanz. An einer körperlichen Substanz aber wollen die Bewußtseinsvorgänge nicht haften; man versuche es, in der inneren Anschauung ein Gefühl, eine Vorstellung einem Atom oder einer Gruppe von Atomen anzuheften, und man wird die Unvollziehbarkeit empfinden; das Einheitliche will an dem Ausgedehnten und Teilbaren nicht haften. Folglich muß man eine unausgedehnte oder einfache Substanz als Träger des Seelenlebens annehmen, dadurch wird allein seine innere Einheit faßlich und verständlich.

Daß die Anheftung eines Gefühls oder eines Gedankens an einen ausgedehnten Körper sich nicht vollziehen läßt, ist ohne Zweifel wahr. Aber nun mache man mit der unausgedehnten Substanz denselben Versuch; man versuche sich anschaulich zu machen: die Vorstellung

z. B. von dem Turmbau zu Babel oder vom Darwinismus und seinem Verhältnis zur Religion und Moral an oder in einer unausgedehnten Substanz. Ich denke, man wird ganz dieselbe Unvollziehbarkeit empfinden. — Man wird vielleicht sagen, anschaulich sei das Verhältnis freilich nicht, sondern nur denkbar; eine ausgedehnte Substanz sei selbst nicht anschaulich. — Nun, so möchte ich wohl wissen, worin denn der gedachte Inhalt dieses Substantiale besteht. In der Immaterialität und Einfachheit? Aber das sind ja lauter Negationen, die etwas ablehnen, aber nichts beilegen; aus Negationen kann man doch nicht ein Wirkliches machen. Oder in der Beharrlichkeit und Selbständigkeit? Aber das sind formale Bestimmungen, die keine Antwort auf die Frage nach dem Was geben. — Oder besteht der Inhalt eben im Fühlen und Denken selbst? Aber das Fühlen und Denken sollte ja ein bloßes Akzidenz, eine vorübergehende Tätigkeit der Seelensubstanz sein; wir aber wollten wissen, was sie selber an und für sich ist. Oder besteht also das Wesen der Substanz in ihren Akzidenzen? Nun, dann wären wir einig, dann wären wir eben bei der Ansicht: das Wesen der Seele besteht in ihrem Leben, besteht in den Gefühlen und Gedanken selbst. — Oder ist das Substantiale ein unbekanntes, ewig hinter der Szene bleibendes, weder durch Anschauung noch durch Denken zu bestimmendes Irgendetwas, ein „Ding an sich"? — So möchte ich wohl wissen, was ein solches gänzlich unbekanntes Irgendetwas leisten kann, um Gefühlen und Gedanken, wenn sie nicht für sich wirklich sein können, zur Wirklichkeit zu verhelfen.

Wir bleiben also stehen bei dem, was wir wissen: die Seele ist die im Bewußtsein zur Einheit zusammengefaßte Vielheit seelischer Erlebnisse; von einem Substantiale außer, hinter, unter den Vorstellungen und Gefühlen wissen wir auf keine Weise etwas zu sagen.*)

*) Vortrefflich zeigt Wundt (System der Philosophie S. 289 ff.), wie unmöglich die Anwendung des Substanzbegriffs auf die Seele ist. Der Begriff der Substanz ist auf dem Gebiet der Körperwelt entstanden: hier hat er einen bestimmten angebbaren Sinn; die Atome sind das absolut beharrliche und nach Qualität und Quantität unveränderliche Substrat der materiellen Welt; alle Veränderung ist auf den Wechsel in der Anordnung und Bewegung der Atome zurückzuführen; das ist die Maxime der Naturwissenschaft. Überträgt man diesen Begriff auf das Seelenleben, so vernichtet man entweder den Begriff oder zerstört das Leben. Die Seele ist nicht unveränderlich und beharrlich, wie das Atom, vielmehr ist beständige innere Wandlung für sie

Daß es ſolchen Überlegungen gelingen ſollte, den geſunden Menſchenverſtand und ſeine Metaphyſiker ſogleich von der Entbehrlichkeit des Seelenſubſtantiale zu überzeugen, iſt nicht anzunehmen. Er wird fortfahren zu ſagen: aber ein Gefühl kann doch weder ſein noch gedacht werden ohne einen, der es fühlt, und ſo ſetzt eine Vorſtellung ein ſubſtantielles Subjekt voraus, das ſie hat und vorſtellt. Er hat hierin auch nicht unrecht, nur mißverſteht er ſeine eigene Forderung und ſucht für ſie in dem Subſtantiale eine unmögliche und vergebliche Befriedigung. Was jene Forderung eigentlich will, iſt dies: eine Vorſtellung (oder ein Gefühl) kommt *nie vereinzelt vor*, ſondern immer nur *im Zuſammenhang eines ganzen Seelenlebens*; hier hat ſie ihren Ort in der Wirklichkeit, ſie gehört dazu als ein in dieſem Zuſammenhang notwendiges Glied. Und es hindert nun gar nichts, im herkömmlichen Sprachgebrauch bleibend, zu ſagen: die Seele hat Vorſtellungen und Gedanken, in ihr regen ſich Gefühle und Beſtrebungen. Wir meinen damit dasſelbe, was alle Welt tatſächlich damit ſagt: daß dieſe Gedanken und Gefühle in dieſem beſtimmten Zuſammenhang eines individuellen Seelenlebens auftreten und daß ſie im Bewußtſein mit dem Bewußtſein dieſes Zuſammenhanges auftreten. Es hindert auch gar nichts zu ſagen: die Seele iſt gegenüber den einzelnen Vorgängen die Subſtanz, die ſie hervorbringt und trägt; gewiß, ohne dies ganze Seelenleben wäre dieſe einzelne Empfindung oder Vorſtellung auch nicht in der Wirklichkeit; auch iſt das Ganze ein relativ Beharrliches und Selbſtändiges gegenüber dem Einzelnen. Meint man nun aber noch für das Ganze wieder eines

charakteriſtiſch; ſie kehrt niemals, wie das Atom, das ſich aus einer Verbindung löſt, als dieſelbe in den vorigen Zuſtand zurück. Alſo kann man die Seele nicht in demſelben Sinn Subſtanz nennen, wie das Atom. Beſteht man aber darauf, wie es Herbart tut, ſetzt man ihr Weſen in eine einfache und abſolut unveränderliche Qualität, und ſieht dann in den Vorſtellungen, Gedanken, Beſtrebungen bloß zufällige, durch die wandelnden äußeren Relationen bedingte Erſcheinungen der Subſtanz, die ihr inneres Weſen nicht angehen, ſo zerſtört man die Seele: es wird dann „alles was in unſerm innern Erleben Wirklichkeit und Wert beſitzt, in einen leeren Schein verflüchtigt, um als Erſatz den wertloſen Schemen einer Subſtanz zurückzubehalten, die durch ihre abſolute Beharrlichkeit für ihre völlige Leerheit entſchädigen ſoll". — Ich habe über den Subſtanzbegriff in dem hier feſtgehaltenen Sinne ſchon in einem Aufſatz in der Vierteljahrsſchrift für wiſſenſchaftl. Philoſophie, 1876, gehandelt.

Trägers zur Anheftung, einer immateriellen und punktuellen Seelensubstanz zu bedürfen, damit es nicht ins Leere falle, so erwidere ich mit der Frage: ob denn ein solches Substantiale nicht auch wieder eines Trägers bedürftig sei? Mir will vorkommen, gar sehr; wie ein Herbartisches „Reale" sich in der Wirklichkeit behaupten kann, ist mir immer das größte unter den Rätseln seiner Metaphysik geblieben. Soll ein „Träger" für das Seelenleben gefunden werden, so muß man ihn nicht in einem isolierten, starren Wirklichkeitsklötzchen suchen, das man „absolut setzt", sondern in dem umfassenden Ganzen aus dem, an dem und in dem es ist. Mit Spinoza: die Seele ist ein modus an der einen Substanz, dem Allwirklichen oder Gott; Gott ist die Substanz, und außer ihm gibt es keine Substanz, im letzten und absoluten Sinne, gibt es nichts, das an sich sein und begriffen werden kann. Die aber von dem Seelensubstantiale sich nicht trennen können, sollten sich fragen: wie sie Gott denken wollen? ob auch als eine einfache Substanz, die dann wohl auch an einem Punkt des Universums ihren Sitz haben muß, wie die Seele an einem Punkt des Leibes? Oder ist für Gottes Wesen diese Anheftung an ein „Reale" nicht notwendig? Nun, dann wird sie es für ein menschliches Seelenleben auch nicht sein: ist Gottes Wesen nur als reine Aktualität zu denken, so wird auch das Wesen der Seele als Aktualität gedacht werden können. Doch hierüber wird in der Folge weiter zu handeln sein.

Hier lege ich noch eine Bemerkung über das Wesen der Materie ein. Jenes hölzerne Seelenatom der gemeinen Meinung entspricht ihrer ebenso hölzernen Vorstellung von der Konstitution der Materie: sie bestehe aus kleinsten, unteilbaren, absolut harten, starren, trägen, unveränderlichen, qualitativ bestimmungslosen Körperchen; eine Vorstellung, bei der denn allerdings der Gedanke der Allbeseelung absurd genug erscheint: sollte wirklich in jedem dieser kleinen körperlichen Atome nun auch noch ein unausgedehntes Seelenatom sitzen? Freilich absurder ist die Sache auch nicht, als für das Seelenatom in dem unendlichen Wirrsal der stets wechselnden ausgedehnten Atome, die den Leib bilden, einen Sitz zu suchen. Ich meine aber, jener Atombegriff selbst ist gerade so viel oder so wenig wert wie der Begriff des unausgedehnten Seelensubstantiale. Die Naturwissenschaft hat mit ihm so wenig zu tun, wie die Psychologie mit dem Seelenatom.

Was sie voraussetzt, sind letzte Elemente, von denen sie in ihrer Erklärung ausgehen kann; ob diese Elemente absolut starre, unteilbare Körperchen seien, daran hat sie gar kein Interesse, so wenig die Arithmetik ein Interesse daran hat, daß die in Rechnung gesetzten Einer absolut letzte und unteilbare Einheiten seien. Im Gegenteil, wird sie sagen, es hindert nichts, jede Einheit in anderer Hinsicht wieder als Vielheit zu setzen. Für den Arithmetiker hat jeder Einer zehn Zehntel, und jedes Zehntel kann wieder in zehn Zehntel zerlegt werden, ohne Ende. So mögen auch die Atome, mit denen die Naturwissenschaft als mit Einern rechnet, in einer anderen Betrachtung wieder als Vielfache, als zusammengesetzte, gegliederte Systeme mit inneren Bewegungen sich darstellen. Spekulationen moderner Chemiker veranschlagen die Zahl der Moleküle in einem Kubikzentimeter auf zwanzig Trillionen, ihren Durchmesser auf weniger als ein Milliontel Millimeter, das Gewicht eines Wasserstoffmoleküls auf den vierten Teil eines Quadrilliontel von einem Gramm.*) Man sieht, nachdem wir uns so weit von allem, was anschaulich vorgestellt werden kann, entfernt haben, verschlägt es nicht, nun auch wieder die Teile dieser Teile in ähnlicher Weise zu zerlegen; es kommt bloß darauf an, ob das Bedürfnis einer begrifflichen Konstruktion der Tatsachen dazu auffordert. Es gibt hier kein Hindernis für den Fortschritt der Teilung und Gliederung, so wenig wie ein solches dem Astronomen in der fortschreitenden Erweiterung des Universums begegnet. Die Analysis hat es so gut mit einem Unendlichen zu tun wie die Synthesis. Und noch weniger hat die Naturwissenschaft an der inneren Bestimmungslosigkeit, Trägheit und Starrheit des Atoms ein Interesse. Im Gegenteil, auf alle Weise hat sie ein Interesse daran, den letzten Teilen der Materie die Bestimmungen beizulegen, die notwendig sind zur Erklärung der Erscheinungen, das sind, nach der üblichen Fassung, die Kräfte, wodurch sie sich betätigt.

Ja wir können weiter gehen und sagen: es hindert den Physiker gar nichts, bei den Kräften überhaupt stehen zu bleiben, Krafteinheiten als das letzte, worauf die Analyse führt, zu setzen. Der Chemiker Ostwald empfiehlt den Naturwissenschaften dringend die Ersetzung des atomistischen durch ein energetisches System: die Naturwissenschaft erschwere sich unnötig ihre Aufgabe, wenn sie

*) L. Meyer, Moderne Theorien der Chemie, 5. Aufl. (1884) S. 131 ff.

sich die Aufgabe stelle: alle Naturvorgänge auf Bewegungen und Lagerungen starrer Atome zurückzuführen. Sie beschwere sich dadurch lediglich mit fragwürdiger Metaphysik, die ihr dafür nichts als Schwierigkeiten zuziehe, besonders im Gebiet der Lebensvorgänge und der allgemeinen Weltanschauung. Der Physiker habe es in Wahrheit mit nichts als mit Energien, Energien in verschiedener Form und Größe zu tun. Von dem Gedankending Materie als einem starren inerten Ausgedehnten habe er gar keine Ursache Gebrauch zu machen. „Was in dem Begriff der Materie steckt, ist erstens die Masse, d. h. die Kapazität für Bewegungsenergie, ferner die Raumerfüllung oder die Volumenenergie, weiter das Gewicht oder die in der allgemeinen Schwere zu Tage tretende besondere Art von Lagenenergie, und endlich die chemische Energie. Es handelt sich immer nur um Energie, und denken wir uns deren verschiedene Arten von der Materie fort, so bleibt nichts übrig." *)

Die Naturwissenschaft würde, wenn sie diese Betrachtungsweise sich aneignete, auf den Weg zurückkehren, den ihr vor hundert Jahren Kant gewiesen hat: seine dynamische Theorie der Materie hatte eben diese Absicht, die schlechte Metaphysik des Atomismus, mit absolut starren Atomen und absolut existierendem leeren Raum, abzutun. Ich meine, sie würde damit in einen Weg einlenken, der ihr manchen falschen Gang ersparte, der sie vor allem auch von der Hinneigung zum metaphysischen Materialismus befreien würde, die ihr jetzt, nach gelegentlicher Absage, immer wieder anhängt.

So viel zur Verständigung über die Begriffe der Seele und der Materie. Wir können sagen: gegeben sind uns Systeme von Kräften, und zwar erstens von Kräften, die sich in den Vorgängen darstellen, die im Selbstbewußtsein erfaßt werden; zweitens von Kräften, die in physischen Vorgängen, wie sie in der Sinneswahrnehmung erfaßt werden, sich manifestieren. Und zwischen diesen beiden Systemen von Kräften findet das Verhältnis regelmäßiger Koordination statt, so daß wir sagen können: die Wirklichkeit ist uns gegeben in Gestalt von psychophysischen Systemen, die sich in koordinierten physischen und

*) W. Ostwald, Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus (S. 28). Ausführlich hat der Verfasser seine Ansicht jetzt in den Vorlesungen über Naturphilosophie (1902) entwickelt.

psychischen, sinnlich wahrnehmbaren und durch das interpretierend Denken hinzugedachten Vorgängen betätigen oder verwirklichen, un die zuletzt im Universum zu einem einheitlichen psychophysischen Syste zusammengeschlossen sind. — Auf den Begriff der Kraft aber werd ich später in der erkenntnistheoretischen Erörterung zurückkommen, un zu zeigen, daß Kraft nur definiert werden kann durch die Wirkungen in denen sie erscheint. —

Von hier aus wollen wir nun versuchen, die alte Frage nach de Sitz der Seele im Leibe zu beantworten. Wir machen un zuerst den Sinn der Frage deutlich. Es liegt auf der Hand, daß be der eben entwickelten aktualistischen Auffassung von dem Wesen de Seele von einem Sitz in dem Sinne eines Raumes oder eines Orte im Raum, in dem sie ist, überhaupt nicht die Rede sein kann. Im Raum sind Körper und geschehen Bewegungen, nicht aber Bewußtseins vorgänge; es hat keinen Sinn zu sagen: ein Gedanke oder ein Ge fühl ist hier oder dort, erstreckt sich durch diesen oder jenen Teil de Raumes. Gedanken sind nicht im Gehirn, nicht mehr als im Mage oder im Monde; das eine ist nicht ungereimter als das andere.*) Im Gehirn gehen physiologische Prozesse vor sich und nichts anderes. De Physiolog mag das Gehirn so viel durchforschen als er will, er wir niemals einen Gedanken darin antreffen, so wenig als in einem Buc Gedanken zu finden sind: im Buch stehen graphische Zeichen, bei Ge

*) Diese beiden Zeilen hat Paul Flechsig, Professor in der medizinische Fakultät zu Leipzig, in der zweiten Auflage seiner Schrift „Gehirn und Seele (1896) aus dem Zusammenhang herausgerissen und seinen Lesern aus meinem Buch als eine Probe philosophischen Denkens mitgeteilt und dazu folgende Anmerkung gemacht: „Ich gebe dem gegenüber folgende Tatsache zur Erwägung anheim. Daß das Denken im Gehirn vor sich geht, ist die Überzeugung zahlreicher geisteskräftiger, um die Mehrung menschlichen Wissens hochverdiente Männer — während ich bisher in Wirklichkeit nur von Verrückten und Blödsinnigen die Äußerung vernommen habe, daß ihre Seele in den Magen, auf den Mond — oder auf den Sirius geraten sei" (S. 37). Ich teile meinerseits diese Anmerkung mit als eine Probe für die Fähigkeit eines berühmten Gehirnanatomen, philosophische Gedanken zu verstehen; jede Erwiderung darauf wäre für die Leser so überflüssig, wie sie an jenem, nach dieser Probe zu urteilen, verloren wäre. Sollte er als Arzt (ich weiß nicht, ob er die Kunst übt) mit demselben fröhlichen Leichtsinn, wie er als Kritiker mich hier in die Gesellschaft der Verrückten und Blödsinnigen einreiht, seinen Patienten die Diagnose stellen, dann würde ich mich allerdings glücklich schätzen, nicht zu diesen zu gehören.

legenheit deren der Leser sich Gedanken macht; so sind im Gehirn physiologische Vorgänge, die der Physiolog, wenn er sie zu beobachten im stande wäre, auf das Stattfinden von Denkprozessen deuten würde. Ist nun die Seele nichts als die Einheit des Seelenlebens, nicht aber eine davon trennbare, für sich seiende Substanz, so kann sie natürlich ebensowenig im Gehirn sein oder irgendwo einen Raum einnehmen oder erfüllen als der einzelne Gedanke.

Der Sinn der Frage nach dem Sitz der Seele kann also nur der sein: mit welchen physischen Vorgängen im Leibe sind die seelischen Vorgänge regelmäßig verknüpft? Sind alle physiologischen Prozesse im leiblichen System mit seelischen Vorgängen begleitet? oder nur ein Teil derselben, etwa diejenigen, die sich im Gehirn abspielen? oder sind es allein die physiologischen Vorgänge an einem einzigen Element des Nervensystems, deren psychisches Äquivalent die Bewußtseinsvorgänge sind?

Der gemeinen Vorstellung liegt die Ansicht am nächsten, daß der ganze Leib Sitz der Seele sei, er scheint überall Empfindung zu haben, also ist er überall beseelt oder die Seele ist in ihm allgegenwärtig.

Vielleicht kommt dieser Ansicht mehr Wahrheit zu, als ihr unsere Physiologen zuzugestehen geneigt sind. In der Tat, ich glaube, daß wir schließlich zu ihr zurückgeführt werden. Zunächst scheinen allerdings die Tatsachen zu einer anderen Ansicht zu nötigen. Schon die alltägliche Erfahrung, die auch der gemeinen Vorstellung nicht entgehen konnte, zeigt, daß verschiedene Teile des Leibes wie für das leibliche, so auch für das seelische Leben von verschiedener Wichtigkeit sind: der Verlust eines Armes oder Beines kostet nicht das Leben und mindert nicht das seelische Dasein; dagegen hat die Zerstörung des Herzens oder des Gehirns das Absterben des Leibes und das Aufhören des Seelenlebens zur Folge. Augenscheinlich ist das die Tatsache, die von jeher angetrieben hat, noch nach einem besonderen Sitz der Seele im Leibe zu suchen und ihn eben in jenen ausgezeichneten Organen zu finden. Eine Teilung des Seelenwesens selbst in verschiedene Kräfte oder Teile, entsprechend den verschiedenen Funktionen, führte dann wohl auch zur Verteilung auf die verschiedenen leiblichen Organe; die platonische Philosophie hat folgendes Schema: im Kopf hat das Denkende seinen Sitz, im Herzen die höheren, geistigen Affekte, unter dem Zwerchfell endlich die sinnlich-animalischen Triebe.

In der Neuzeit haben dann anatomische und physiologische Untersuchungen zu der uns jetzt so geläufigen Ansicht geführt, daß die seelischen Vorgänge in engster Beziehung zum Nervensystem, im besonderen zum Gehirn stehen. Die Berührung der Oberfläche des Leibes, die Erregung der Sinnesorgane durch physische Reize bewirkt nicht unmittelbar, wie das gemeine Selbstbewußtsein aussagt, an Ort und Stelle eine Empfindung; vielmehr kommt diese nur dann zu stande, wenn die Erregung durch unverletzte Nervenfasern zum Gehirn fortgepflanzt wird. Ist die Leitung unterbrochen, wird der Nerv, in dem sich die zentripetale Erregung fortpflanzt, durchschnitten, so bewirkt die peripherische Erregung keine Empfindung mehr. Ebenso hört die spontane Bewegung auf, wenn die nervöse Verbindung eines Gliedes mit dem Zentralorgan unterbrochen ist. Also, schließen wir, der Sitz der Seele ist im Gehirn.

Und dann haben jene metaphysischen Erwägungen, die der Seele die Gestalt einer einfachen, mit dem Leibe in Wechselwirkung stehenden Substanz geben, weiter zu dem Bestreben geführt, ihr einen Sitz in einem eng begrenzten Gebiet, am liebsten in einem einzigen Punkt des Gehirns zuzuschreiben, wo sie die Wirkungen des Leibes aufnehme, und von wo aus sie auf ihn wirke. Descartes ist darin vorangegangen, und das ganze achtzehnte Jahrhundert neigt, ihm folgend, zu dieser Auffassung. Nachdem sie im Zeitalter der kritischen und spekulativen Philosophie mitsamt der Seelensubstanz anders gerichteten Anschauungen zeitweilig hatte weichen müssen, tritt sie bei Herbart und seiner Schule, sowie bei Lotze, wieder in ihre alte Geltung.*)

*) Nach dem Vorgang Herbarts (Psychologie als Wissenschaft II, 461) ist auch Lotze (Medizinische Psychologie S. 115 ff.) geneigt, die Seele in der Varolsbrücke, als einem Durchgangspunkt zahlreicher Hirnnerven, anzusiedeln. Ein besonders gebildetes physiologisches Organ, in das alle zuleitenden Nerven mündeten, scheint ihm für diese Annahme nicht erforderlich; es reiche hin, wenn sie alle in ein nervöses Parenchym einstrahlten, das der allseitigen Verbreitung der Erregungen keinen Widerstand mehr entgegensetze und sie daher mit ihrer Wirkung sicher auch die Substanz der Seele erreichen lasse. Dieses Gebiet in der Rindensubstanz der Hemisphären zu suchen, welche den heutigen Physiologen am ehesten sich empfehlen würde, hält ihn schon die Ausdehnung und die Doppelheit dieses Organs ab, dem er nur die Aufgabe stellt, als krafterzeugender Apparat die Funktionstätigkeit der Nerven zu unterhalten. — Eine Erörterung der Frage vom Standpunkt der Herbartischen Metaphysik und Psychologie bei Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, 1, 76 ff.

Wie steht es um die Wahrheit dieser Vorstellungen? Was zunächst die Bemühungen anlangt, einen bestimmten einzelnen Punkt oder ein eng umschränktes Gebiet im Gehirn aufzufinden, an dem allein die Seele unmittelbar gegenwärtig sei oder wirke, so beruhen sie, wie mir scheint, allein auf Gründen der Metaphysik, nicht auf Tatsachen der Psychologie oder Physiologie. Ihr Grund ist die metaphysische Voraussetzung, daß die Seele eine einfache Substanz sei. Bedeutet die Unausgedehntheit eigentlich auch Unräumlichkeit überhaupt, so strebt die Anschauung doch immer wieder sie als Punkt vorzustellen und verlangt nun für diesen die Lokalisierung im Raum. Lassen wir das Seelenatom fallen, so fällt damit zugleich der Antrieb zur punktuellen Lokalisierung fort. Ist die Seele nichts anderes als das Seelenleben selbst, so liegt gar kein Anlaß vor, die physischen Begleiterscheinungen lieber in einem Punkt oder einem engbegrenzten Bezirk, als in einem beliebig weiten Gebiet des leiblichen Lebens stattfinden zu lassen. Es ist schwer verständlich, warum Lotze an der Neigung zur punktuellen Lokalisierung der Seele im Gehirn festhält, nachdem er ihre Voraussetzung, das starre Seelenatom des alten Spiritualismus, eigentlich aufgegeben hat; denn auch ihm ist die Seele zuletzt nichts anderes als die „lebendige Einheit des sich selbst fassenden Bewußtseins".*)

Scheidet so die Metaphysik für die Beantwortung der Frage aus, so bleiben Psychologie und Physiologie. Von ihnen ist die erstere als solche gegen die punktuelle Lokalisierung gleichgültig. Auf keine Weise hängt die Einheit des Bewußtseins und die Unräumlichkeit des Seelenlebens als solchen mit der Einfachheit und Ausdehnungslosigkeit des mathematischen Punktes zusammen. Das Selbstbewußtsein weiß unmittelbar überhaupt nichts von begleitenden Nervenvorgängen und ihrer Lokalisation.

Die Frage verbleibt demnach der Physiologie. Und ihr liegt zweifellos die ausgebreitete Lokalisierung näher als die punktuelle. Es ist müh- und martervollen Versuchen allmählich gelungen, wenigstens in einigen Stücken regelmäßige Beziehungen zwischen psychischen Funktionen und mehr oder minder bestimmt umschriebenen Gehirnpartien festzustellen. So vermag man begrenzte

*) Siehe seine letzte Auseinandersetzung mit Fechner, Metaphysik S. 480.

Gebiete der Hirnrinde zu bezeichnen, deren Funktion Bedingung für das Zustandekommen der verschiedenen Sinneswahrnehmungen und ihrer Erinnerungen, des Sprechens und des Sprachverständnisses sind. Direkter Beobachtung bleiben diese Dinge freilich entzogen; aber das Experiment an Tieren und die pathologische Untersuchung an Menschen zeigen einen regelmäßigen Zusammenhang zwischen der Zerstörung bestimmter Teile der Gehirnsubstanz mit Störung oder Aufhebung bestimmter psychischer Funktionen. Es ist die nächstliegende Deutung dieser Tatsachen, daß die physiologische Funktion dieser Teile das physische Äquivalent der entsprechenden psychischen Vorgänge ist. Es bleibt freilich eine mögliche Behauptung, daß wir darin nur mittelbar wirkende Erregungsbedingungen für einen irgendwelchen bisher nicht aufzeigbaren Punkt zu sehen hätten; was wäre auf diesem Gebiete zu behaupten nicht möglich? aber einstweilen spricht von physiologischer Seite nichts dafür. Dem Physiologen drängt sich vielmehr überall der Versuch auf, auch die einfachsten seelischen Vorgänge, einen Akt wiedererkennenden Wahrnehmens, eine dadurch ausgelöste Willenserregung, oder also vielmehr ihr physisches Äquivalent als einen Nervenprozeß zu konstruieren, an dem sehr zahlreiche Elemente beteiligt sind, ohne daß er Ursache hätte, den seelischen Vorgang an die Funktion eines einzigen unter diesen Elementen zu knüpfen.*)

*) Einen Versuch anschaulicher Konstruktion solcher Nervenvorgänge, wie sie etwa eine Gesichtswahrnehmung und daran sich anschließende Abwehrbewegung begleiten, findet man bei Meynert, Psychiatrie (1884) 145 ff. Ergebnisse experimenteller Beobachtungen an Hunden und Affen bei Munk, die Funktionen der Großhirnrinde (2. A. 1890). So viel scheint durch diese Versuche festgestellt zu sein, daß die Zerstörung engbegrenzter Partien der Rindensubstanz die Aufhebung bestimmter engbegrenzter psychischer Funktionen zur Folge hat; so hat die Exstirpierung der hinteren Spitze des Hinterhauptlappens die Aufhebung der Fähigkeit, bekannte Gegenstände wieder zu erkennen, zur Folge, und zwar hebt einseitige Zerstörung diese Fähigkeit nur für das eine, das gegenüberliegende Auge auf, der Hund sieht, aber er erkennt nicht, was er sieht. Allmählich findet Neubildung dieser Fähigkeit statt, er lernt wieder „sehen", d. h. durch Gesichtsempfindung auf die Natur des Objekts folgern. Bleibt hierbei auch die Deutung vielfach dunkel, und ist auch die sukzessive Besetzung der Zellen mit Erinnerungsbildern, das vorläufige Leerbleiben von Zellen, durch die dann die Neubildung des Gedächtnisses möglich werden soll, das Abrollen der Assoziationsreihen durch reflektorische Reizung einer Reihe von Zellen u. s. f. einstweilen nichts als spekulative Physiologie (die übrigens auffallend genug an Benekes spekulative Psychologie

Übrigens liegt auf der Hand, daß eine einfache Seelensubstanz **nach** Art des Herbartischen Seelenreale auch abgesehen von der **Schwierigkeit** seiner Lokalisierung dem Physiologen noch von anderer **Seite** her ein schwerer Stein des Anstoßes wäre. Wie verhält es sich **zum** Stoffwechsel? Soviel die Physiologie sieht, ist seelisches Leben **überall** nicht an einen starren Bestand von Elementen, sondern an **ihren** beständigen Wechsel geknüpft. Ist das Seelenreale davon ausgenommen, so daß es allein einen dauernden Bestandteil des leiblichen **Systems** bildet, während die übrigen Realen beständig wechseln? Und wie verhält es sich zu Geburt und Tod? Ist es ein an sich gleichgeltendes Element, das nur durch eine bevorzugte Stellung zu jener hervorragenden Entwicklung geführt wird? Und was wird aus ihm, wenn es durch den Tod des Leibes dieser Umgebung beraubt wird? — Endlich ist auch das bemerkenswert, daß alle jene älteren Versuche, einen Punkt im Gehirn aufzufinden, dessen Zerstörung unmittelbar den Tod zur Folge hätte, stets fehlgeschlagen sind. Der Lebensknoten Flourens' existiert nicht, die Zerstörung jeder Partie des Gehirns wird überlebt, wenn sie nur nicht allzugroßen Umfang erreicht.*)

Nach allem ist es begreiflich genug, daß in den Kreisen der Physiologen die Neigung zur ausgebreiteten Lokalisierung der Seelenvorgänge die herrschende ist: jedem psychischen Vorgang entspricht ein nervöser Prozeß in mehr oder minder ausgedehnten Partien des Gehirns, vorzüglich der Rindensubstanz. —

Kann oder muß man hier stehen bleiben? oder ist es geboten, weiter zu gehen und mit Fechner und Wundt zu der alten Auffassung zurückzukehren, daß der Sitz der Seele der ganze lebende Körper, daß das ganze einheitliche leibliche Leben das physische Aquivalent des ganzen einheitlichen Seelenlebens sei? — Ich glaube, man muß sich dazu entschließen: Fechners synechologische Ansicht behauptet gegenüber der monadologischen Lotzes und auch der Ansicht der Physiologen, die nur ein Teilsystem des Leibes zum Träger der psychischen Vorgänge macht, das Feld.

---

erinnert), so ist doch begreiflich, daß solche Tatsachen auf Physiologen einen unwiderstehlichen Antrieb zur ausgebreiteten Lokalisierung der Funktionen üben.

*) Fechner, Elemente der Psychophysik S. 339 ff.

Zunächst leitet hierauf schon die durchgängige Einheit des leiblichen Lebens: wo ist die Grenze der Beseelung, wenn wir sie denn nicht in einen einzigen Punkt verlegen dürfen? Es erscheint kaum möglich, innerhalb des Nervensystems ein bestimmt umgrenztes Gebiet auszusondern, um allein an dessen Erregungen psychische Begleiterscheinungen zu knüpfen, während ähnliche Vorgänge jenseit dieser Grenze eine solche Bedeutung nicht haben sollten. Und das Nervensystem ist wieder in seinem physiologischen Leben, seinem Stoffwechsel, so innig mit dem ganzen leiblichen Leben verwachsen, daß seine Isolierung schlechthin undurchführbar, also auch seine Isolierung in Hinsicht auf das psychische Leben willkürlich erscheinen muß. Überhaupt, fängt man einmal an, im Leibe Teile auszuscheiden, die zum seelischen Leben in keinerlei Beziehung stehen, sondern ihm nur als äußere Werkzeuge dienen, dann wird man allmählich auf die monadologische Ansicht zurückgedrängt. Also die Knochen und Bänder und Muskeln, so würde diese dann argumentieren, haltet auch ihr für nichts als einen äußerlichen Mechanismus, dessen die Seele sich bedient, im Grunde nicht anders wie eines Hebels oder Flaschenzuges; das Nervensystem allein ist Träger des seelischen Lebens. Aber die peripherischen Nerven nicht; sie dienen offenbar bloß als Leitungsbahnen, also als äußere Werkzeuge. Es bleiben die Zentralorgane des Nervensystems als Träger des seelischen Lebens. Aber auch diese nicht ganz; die Fasern werden ja auch hier dieselbe Funktion haben, als Leitungsbahnen zu dienen, sie gehören also bloß zum äußeren Mechanismus. So bleiben die Ganglienzellen, besonders die großen Massen der Hirnrinde. Aber was hindert, die Betrachtung fortzusetzen und zu sagen, daß auch die Rindenzellen wieder nur als Mittel dienen; Versuche und pathologische Befunde zeigen ja, daß kein einziger Teil des Gehirns für den Bestand des Seelenlebens unentbehrlich oder unersetzlich ist. Soll doch unter Umständen Degenerierung der ganzen einen Hemisphäre ohne beträchtliche Einbuße des Seelenlebens ertragen werden; also war auch sie nur ein äußeres und nicht unentbehrliches Mittel. Und wie soll man sich das Verhältnis der beiden Hemisphären zum Seelenleben vorstellen? Müßten wir nicht, wenn sie unmittelbar Träger des Seelenlebens wären, d. h. wenn jedem physischen Vorgang in ihnen unmittelbar ein Bewußtseinsvorgang entspräche, eine regel-

mäßige Doppelheit auch der psychischen Vorgänge erwarten? Demnach erscheint es als das Geratenste, im leiblichen Leben mit Einschluß des Nervensystems überhaupt nichts als ein System äußerer Mittel, als einen Mechanismus zu sehen, dessen die immaterielle Seelensubstanz sich bedient, um mit der Umgebung in mannigfachste Beziehung zu treten.

So würde ein Verteidiger der monadologischen Ansicht argumentieren, wenn ihr eingeräumt würde, daß das Seelenleben bloß an einen Teil des leiblichen Systems geknüpft sei. Die Sache scheint demnach auf entweder — oder zu stehen: entweder man betrachtet den ganzen Leib mitsamt dem Nervensystem als ein System von äußeren Mitteln der Seele, oder man sieht in dem ganzen leiblichen Leben die sichtbare Darstellung oder das physische Aquivalent des Seelenlebens. Eine Teilung des Leibes, so daß allein bestimmte Partien, etwa die Rindensubstanz des Gehirns, Träger seelischer Vorgänge wären, kann für eine erträgliche Auskunft schwerlich gelten. Können wir nun, aus den früher angedeuteten Gründen, zu der ersten Ansicht nicht zurückkehren, so müssen wir uns entschließen zu sagen: das physische Aquivalent des seelischen Lebens ist die Gesamtheit der physiologischen Lebensprozesse; jedem physischen Moment entspricht ein psychisches, der Parallelismus ist durchgängig. Natürlich, ich wiederhole es, nicht ein lokaler Parallelismus: überall da, wo sich ein physischer Vorgang zuträgt, findet auch ein psychischer statt, das ist eine sinnlose Formel; sondern ein ideeller: einem durchdringenden Verstande, dem in gleicher Weise der gesamte leibliche Verlauf und der gesamte innere Verlauf offen läge, wäre es möglich, zu jedem Vorgang im leiblichen Leben einen korrespondierenden Vorgang im seelischen Leben nachzuweisen, einen bewußten oder unterbewußten. Für jenen durchdringenden Verstand würde sich ein Seelenleben ja nicht in der Gestalt der dünnen Kette von bewußten Vorstellungen darstellen, sondern als eine unendlich komplizierte Mannigfaltigkeit gleichzeitiger bewußter und minder oder unterbewußter Vorgänge; dem einheitlichen Gesamtverlauf der leiblichen Lebensprozesse mit seinen zahllosen Teilvorgängen entspräche ein Gesamtverlauf seelischen Lebens von gleicher Kompliziertheit und gleicher Abstufung der Bedeutung, die in den Stufen der Bewußtheit erschiene.

Auf diese Ansicht scheint auch die biologische und die ent-

wicklungsgeschichtliche Betrachtung zu führen. In den niedersten Formen seelischen Lebens finden wir kein Nervensystem, das seelische Leben daran zu heften. Der Körper der Protisten weist überhaupt nichts von einem Zentrum auf, in das man den Sitz des Seelenlebens lieber als an jeden anderen Punkt des Systems verlegen sollte. Der ganze Körper erscheint als eine Anhäufung gleichförmiger und gleich funktionierender organischer Substanz. Wird sie geteilt, so ist jeder Teil lebensfähig und übt alle dieselben Funktionen wie das Ganze, reagiert auf Reize, nimmt Nahrung auf, baut ein Gehäuse u. s. f. „Im Protistenkörper besteht kein einheitliches psychisches Zentrum, der Sitz der psychischen Vorgänge ist vielmehr jedes kleinste Stückchen Protoplasma." *) Ist der organischen Materie ursprünglich an jedem Punkte Beseeltheit eigen, so ist nicht abzusehen, wie sie dieselbe später sollte völlig eingebüßt haben; Zentralisierung des physischen Lebensprozesses auf höheren Entwicklungsstufen ist mit Umbildung des Lebens der Teile begleitet, aber nicht mit Vernichtung. Sollte nicht auf psychischem Gebiet ein ähnliches stattfinden? Auch daran wäre zu erinnern, daß das physische Dasein jedes Lebewesens noch immer in Gestalt einer Zelle, der befruchteten Eizelle, beginnt. Beginnt demnach der physiologische Lebensprozeß ohne ein differenziertes Nervensystem, und beginnt mit dem physiologischen Leben zugleich das psychische Leben (oder welchen späteren Zeitpunkt könnte man ohne Willkür dafür einsetzen?), so wäre auf der ersten Stufe des Fötallebens noch immer das psychische Leben an den gesamten leiblichen Lebensprozeß geknüpft.

Dem naheliegenden Einwande, daß wir doch tatsächlich von solcher universellen Korrespondenz nichts wüßten, vielmehr tausend Vorgänge des leiblichen Lebens ohne begleitenden Bewußtseinsvorgang blieben, wäre durch die Hinweisung auf die frühere Betrachtung (S. 126 ff.) zu begegnen: nicht alles, was Element des Seelenlebens ist, braucht darum Gegenstand der Selbstwahrnehmung im Bewußtsein zu sein. Im Bewußtsein ist nur ein überaus geringer Teil des gesamten Seelenlebens, das wir doch voraussetzen müssen, um die Vorgänge im Bewußtsein zu konstruieren. Den leiblichen Vorgängen, die nicht in bewußten Seelenvorgängen ihre Begleiterscheinung haben, werden

*) M. Verworn, Psycho-physiologische Protistenstudien S. 211.

unbewußte oder unterbewußte entsprechen. Die vegetativen Prozesse, die innerorganischen Vorgänge des beständig ablaufenden Stoffwechsels in allen Teilen des Leibes, mit den entsprechenden Ganglienerregungen des sympathischen Nervensystems, haben an irgend welchen minimalen Gefühlserregungen und Strebungen ihre psychischen Äquivalente; aber diese bleiben unter der Schwelle des Bewußtseins; nur eine Summierung aller kommt etwa in Gestalt eines Gemeingefühls, einer organischen Lebensstimmung zum Bewußtsein, oder bildet vielmehr den meist kaum merklichen Hintergrund aller Bewußtseinsvorgänge. Nur unter besonderen Umständen erheben sich einzelne Gefühle aus jener Gruppe zu einer Stärke, daß sie ins Bewußtsein kommen, es geschieht regelmäßig dann, wenn irgend welche Störungen zu bedrohlicher Höhe anwachsen und eine Abhilfe fordern, so in den Gefühlen des Hungers, des Durstes, der Müdigkeit, der Atemnot, oder in Gefühlen der Befriedigung, wenn dem Verlangen entsprochen wird. In diesem Falle, würden wir nun annehmen, findet auch ein entsprechender physiologischer Vorgang in dem zentralen Nervensystem statt, während in der Regel die Vorgänge des Stoffwechsels im engeren Kreis verlaufen und das Gehirn nicht in Mitleidenschaft ziehen.

Dagegen führen Zusammenstöße des leiblichen Lebens mit der äußeren Umgebung in der Regel zu Nervenerregungen, die bis zum Gehirn fortgepflanzt werden. Berührungen der Oberfläche des Körpers treffen überall auf Endigungen von sensiblen Nerven, die die Erregung dem Zentralorgan zuführen. Besonders ausgezeichnete Punkte der Oberfläche sind die Sinnesorgane; ein komplizierter Apparat pflanzt jede leiseste Erregung, z. B. durch Ätherwellen oder Erzitterungen der Luft zum Gehirn fort. Auch diese Erregungen sind nicht alle mit bewußten psychischen Vorgängen begleitet, die tausend Berührungs- und Bewegungsempfindungen, die von der ganzen Körperoberfläche beständig erregt werden, bleiben meist unter der Schwelle des Bewußtseins; sie sind vorhanden, wie sich in der Direktion der Haltung und Bewegung des Körpers zeigt, ihr Wegfall hat Unsicherheit der Bewegungen zur Folge; sie können auch jederzeit ins Bewußtsein erhoben werden, sobald sich die Aufmerksamkeit darauf richtet; aber in der Regel bleiben sie unterbewußt. Ebenso bleiben auch tausend Sinnesempfindungen, die das Auge und Ohr uns in jedem Augenblick

zuführt, unterbewußt, wir sehen und hören mit Bewußtsein in der Regel nur das, was zu unseren augenblicklichen Aufgaben in Beziehung steht. Hat die Aufgabe überhaupt keine Beziehung zur Außenwelt, denken wir etwa über ein abstraktes Problem nach, oder hangen wir der Vorstellung einer fernen Vergangenheit nach, dann sehen und hören wir zeitweilig überhaupt nichts; das heißt, die Nervenerregungen und die Gehirnvorgänge sind auch dann vorhanden, und auch die psychischen Äquivalente fehlen nicht; wir werden dessen inne, wenn wir plötzlich aus unseren Träumen aufgestört werden, wir erinnern uns ganz deutlich, wirklich dies oder jenes eben Vergangene, die Schläge der Glocke, gehört zu haben, es gelingt sogar, sie noch nachträglich zu zählen; aber sie vermochten sich unter diesen Umständen nicht ins Bewußtsein zu erheben.

Augenscheinlich ist dies eine für den Lebenshaushalt der höheren Tiere wohltätige oder vielmehr notwendige Einrichtung: die innerorganischen Verrichtungen erregen das Zerebrospinalsystem in der Regel nicht, und ebenso bleiben ihre psychischen Äquivalente unter der Schwelle des Bewußtseins. Dagegen werden die Beziehungen zur Außenwelt durch Nervenerregungen, die sich regelmäßig zum Zentralorgan fortpflanzen, repräsentiert, und ihre psychischen Äquivalente haben eine größere Bewußtseinsnähe: natürlich, die Erhaltung des Tieres hängt wesentlich von der richtigen Reaktion auf die äußere Umgebung ab; Anpassung seiner Bewegungen an die Vorgänge der Außenwelt ist für ein Tier die große Lebensaufgabe. Es steht hiermit ähnlich, wie mit einem Volkskörper. Die inneren Vorgänge, die sich auf den Stoffwechsel beziehen, die wirtschaftliche Tätigkeit der einzelnen, ihr Familienleben, das verläuft im engsten Kreis, es kommt nicht zum Gesamtbewußtsein, es ist allerdings in einer Summe als Untergrund des Gesamtbewußtseins beständig vorhanden, alle die kleinen Leiden und Freuden der einzelnen bilden auch etwas wie eine Lebensstimmung des Volkes. Dagegen ist ein Volk für die Berührungen mit der Außenwelt ungemein sensibel, jeder Grenzvorfall geht durch alle Zeitungen, und beständig horchen tausend Ohren nach dem Stande der internationalen Beziehungen in der Diplomatie.

Das Zerebrospinalsystem hat nun die Aufgabe, die äußeren Verhältnisse des Organismus zu regulieren. Seine peripherischen Endi-

Zungen sind für die leiseste Berührung durch Luft und Ätherwellen empfindlich; Nervenfasern, die isolierende Leitungsbahnen darstellen, führen die Erregungen unvermischt zum Zentralorgan, dieses stellt ein System von Organen dar, welche durch die Nervenerregungen dauernde Dispositionen annehmen. Durch diese Dispositionen, die, von der psychischen Seite gesehen, das Gedächtnis bilden, wird dann bei folgender Reizung sowohl der nervöse Vorgang im Zentralorgan (psychisch: die Apperzeption) als die Reaktion (der Entschluß) bestimmt. Die Konzentrierung auf diese Berührungen und Reaktionen hat die Isolierung gegen die innerorganischen Erregungen zur Voraussetzung, oder psychisch: die Entstehung einer Vorstellungswelt, die Entwicklung eines geistigen Lebens setzt eine gewisse Abschließung des Bewußtseins gegen die organischen Gefühle voraus.

Die Entwicklung wäre dann so zu konstruieren: auf der niedersten Stufe tierischen Lebens ist die Sensibilität für Reize über den ganzen Bestand des Leibes gleichmäßig verbreitet; die Berührung an jedem Punkt ruft eine lokale oder allgemeine Bewegungsreaktion hervor; jeder Vorgang ist begleitet mit irgend einem psychischen Äquivalent, das wir, aus unserem Seelenleben hineininterpretierend, als Gefühl und Strebung deuten. Ebenso sind die innerorganischen Vorgänge mit entsprechenden psychischen Vorgängen begleitet. Eine zusammenhangslose und indifferenzierte Vielheit solcher Augenblicksvorgänge, das ist die Form des niedrigsten Seelenlebens. Mit der aufsteigenden Entwicklung werden die Beziehungen zur Außenwelt immer mannigfaltiger und verwickelter, die Aufgabe der Lebenserhaltung fordert immer mannigfaltigere und feinere Anpassung des Verhaltens an die Zustände und Vorgänge der Außenwelt. Als Organ für diese Leistung wird das Nervensystem ausgebildet; in ihm wird die Sensibilität für Erregungen durch die Außenwelt immer mehr gesteigert und differenziert, und in demselben Maße schrumpft sie in den übrigen Teilen der organischen Substanz. Mit der Zentralisation der Sensibilität geht die der Reaktionsbewegungen Hand in Hand; die Zentralorgane des Nervensystems sind regulierende Kontrollapparate, durch welche die ursprünglich allgemeine Reaktionsfähigkeit der organischen Substanz eingeschränkt wird. — Diesem Entwicklungsprozeß des organischen Lebens geht der des seelischen zur Seite; durch die Ausbildung der

Empfindungen und des Gedächtnisses werden die organischen Gefühle immer mehr herabgedrückt, das Spiel der Vorstellungen beginnt und mit ihm das Bewußtsein im eigentlichen Sinne, das nicht ohne die Beziehung eines psychischen Elements auf ein Ganzes gedacht werden kann.

Ich komme zum Schluß dieser ganzen Betrachtung. Setzt man Seelenleben und bewußtes Denken gleich, dann kommt man dahin, wohin die Cartesianer durch ihre Erklärung der Seele als res cogitans geführt wurden, den Tieren, überhaupt den untermenschlichen Wesen die Seele abzusprechen. Ist dagegen auch im Menschenleben das bewußte Vorstellen und Denken nicht das Ganze, gibt es unter der Oberfläche ein unterbewußtes Seelenleben, so hindert nichts zu denken, daß es auch Seelenleben gibt, in dem es zu einem Bewußtsein in der Weise menschlichen Selbstbewußtseins überhaupt nicht kommt. Selbstbewußtsein setzt Weltbewußtsein mit ausgedehnter Erinnerung, ja Gattungserinnerung, d. h. geschichtliches Bewußtsein voraus: Selbstbewußtsein im eigentlichen Sinne hat das Ich nur als geschichtliches Wesen. So etwas werden wir den Tieren nicht zuschreiben; auch das klügste Tier könnte seine Lebensgeschichte nicht erzählen. Ihr Seelenleben wird dem ähnlich sein, das wir in uns unterhalb des selbstbewußten Denkens und Wollens antreffen. Es wird, in allmählicher Abstufung, die Vorstellungsseite mehr und mehr schwinden, die Erinnerung immer kürzer, die Wahrnehmung immer dürftiger werden; damit wird auch der Wille immer mehr die Form vorausschauender Zielsetzung, bewußten Verlangens oder Begehrens verlieren, bis schließlich als Inhalt des Seelenlebens nichts als ein momentanes Triebgefühl bleibt, das durch die Berührung mit der Umgebung ausgelöst wird. Innere Vorgänge von solcher Art wären als die Begleiterscheinungen zu den Bewegungsvorgängen auch jenseits der Grenze des organischen Lebens zu konstruieren.

Damit wäre denn gegenüber der materialistischen und der dualistischen eine *idealistische Ontologie* begründet. Sie beruht wesentlich auf der parallelistischen Theorie von dem Verhältnis des Physischen zum Psychischen, und auf der voluntaristischen Psychologie. Ihren Abschluß aber findet sie in der monistischen Lösung des kosmologischen Problems, zu dem wir uns nun wenden.

Zweites Kapitel.

Das kosmologisch-theologische Problem.

1. Tatsachen und Hypothesen.

Die Frage nach dem Wesen des Wirklichen macht das ontologische Problem aus. Das kosmologische Problem ist die Frage nach dem *Zusammenhang des Wirklichen* und seiner *Gesamtgestaltung*. Ich bezeichne zunächst die Tatsachen, wodurch die Frage aufgegeben wird.

Der gemeinen Vorstellung erscheint die Welt als eine *Vielheit selbständiger Dinge*, deren jedes sein Dasein unabhängig von allen übrigen hat. Allerdings bleiben sie nicht völlig gleichgültig nebeneinander, sie stehen in Beziehungen zueinander, sie *wirken aufeinander*. Doch ist dieser Zusammenhang durch Wechselwirkung für das Dasein jedes Elements an sich entbehrlich.

Fassen wir die Sache etwas genauer ins Auge, so ergeben sich ein paar bemerkenswerte weitere Tatsachen. Zuerst, *Wirken und Leiden* findet nicht bloß gelegentlich und hin und wieder, sondern *beständig und allgemein* statt. Jeder Teil der Wirklichkeit steht mit jedem anderen in unausgesetzter Wechselwirkung. So lehrt die Physik. Ein Ziegelstein fällt vom Dach. Wir sagen, die Erde zieht ihn mit einer der Masse entsprechenden Kraft an; das heißt: seine Bewegung wird in jedem Augenblick bestimmt durch die Beziehung aller seiner Teile zu allen Teilen, die den Körper der Erde ausmachen. Wäre die Masse der Erde kleiner, oder wäre ein Teil zeitweilig untätig, so würde die Bewegung des Ziegelsteins eine andere sein; auf dem Monde fiele er mit geringerer, auf dem Jupiter mit größerer Geschwindigkeit. Ebenso wirken alle Teile des Steins auf die Erde, indem sie ihr einen Antrieb zur Bewegung in der Richtung auf den gemeinsamen Schwerpunkt erteilen. Es stellt sich uns also

die Bewegung des Steines als ein Teil einer Gesamtbewegung dar, die er mit allen Teilen der Erde gegen einen gemeinsamen Zielpunkt ausführt, den Schwerpunkt des Systems. Gleichzeitig steht dies System zu einem größeren System in demselben Verhältnis; jede Veränderung, die in ihm sich zuträgt, die kleinste Verlegung des Schwerpunktes wirkt auf die Bewegung des gesamten Planetensystems zurück. Und dieses steht wieder in Wechselwirkung mit einem weiteren Kreis, einem Milchstraßensystem, zu dessen Konstruktion freilich uns die Tatsachen noch fehlen. Also: alle Massenteilchen, die nebeneinander im Raum sind, bilden ein einheitliches System mit einer einheitlichen Bewegung, in der jede Bewegung eines Teils als Teilbewegung beschlossen und bestimmt ist.

Derselbe Zusammenhang, der alle Bewegungen im Raum zu einer allumfassenden Einheit zusammenschließt, beschließt sie auch zur *Einheit in der Zeit*. Der Ziegelstein wurde durch einen Sturm vom Dach geworfen. Der Luftstrom ist die Wirkung der verschiedenen Erwärmung verschiedener Teile der Erdoberfläche; die Ursache selbst ist wieder die Wirkung früherer Umstände, der Bewölkung, der Niederschläge, der Meeresströmungen, der Gestaltung der Erdoberfläche und ihrer Bewegung, und so fort ins Unendliche. Hätte ein vollkommener Rechner die Massen und ihre Lage und Bewegung gegeneinander in irgend einem beliebig fernen Zeitpunkt der Vergangenheit genau in Anschlag zu bringen vermocht, so wäre er auch im stande gewesen, das Eintreten dieses Ereignisses zu dieser Zeit an diesem Ort vorauszusehen, wie der Astronom das Eintreten des Mondes in den Erdschatten auf die Sekunde voraus berechnet.

Wir werden also auf die Formel geführt: alle Bewegungen in der unendlichen Zeit und dem unendlichen Raum bilden in Wahrheit eine einzige Bewegung; die *Körperwelt* ist ein *einheitliches System* mit einer *einheitlichen Bewegung*, zu der sich alle Einzelbewegungen als mit dem Ganzen gesetzte Teile verhalten. Oder mit Leibniz: „jeder Körper spürt alles, was sich in der ganzen Welt ereignet, so daß jemand, der alles sieht, in jedem einzelnen lesen könnte, was sich überall begibt, und dazu alles, was sich begeben hat und begeben wird, indem er in dem Gegenwärtigen das in Zeit und Raum Ferne wahrnimmt." (Monadologie, § 61.)

Eine zweite Tatſache, die in der Konſtitution der Welt bedeutſam hervortritt, iſt die Herrſchaft allgemeiner Geſetze. So groß iſt die Gleichartigkeit der Elemente, daß das Verhalten aller, wenigſtens nach gewiſſen Seiten, durch einfache Formeln ausgedrückt werden kann. Die Geſetze der Mechanik oder das Gravitationsgeſetz ſind, ſo nehmen wenigſtens Phyſik und Aſtronomie an, der genaue Ausdruck für das Verhalten jedes Maſſenteilchens, das irgendwo im unendlichen Raum ſich findet, irgendwann in der unendlichen Zeit tätig iſt; jedes könnte an die Stelle jedes der Maſſe nach gleichen ſubſtituiert werden, ohne daß eine Veränderung im Weltlauf einträte. Dieſe Homogeneität aller Teile der Wirklichkeit iſt offenbar für unſer Denken nicht eine notwendige; es wäre durchaus denkbar und bei der Vorausſetzung, daß die Welt aus vielen, abſolut ſelbſtändigen Elementen beſteht, eigentlich eine naheliegende Erwartung, daß dieſelben alle möglichen Verſchiedenheiten des Verhaltens zeigen. Dann wäre Naturwiſſenſchaft in dem jetzigen Sinne nicht möglich, vielleicht überhaupt nicht möglich. Daß es der Fall iſt, iſt für unſer Denken ein glücklicher Zufall.

Hierzu kommt endlich eine dritte bedeutſame Tatſache: die kosmiſche Gliederung der Wirklichkeit. Das große einheitliche Syſtem, das wir die Welt nennen, zeigt eine Neigung zu einer eigentümlichen Anordnung ſeiner Teile, die Neigung nämlich, ſich in kleinere, relativ in ſich geſchloſſene Syſteme, mit einer ebenſo relativ geſchloſſenen Bewegungseinheit zu gliedern. Das umfaſſendſte Syſtem, das uns überſehbar iſt, iſt unſer Planetenſyſtem; ſelbſt ein relativ in ſich geſchloſſenes Teilſyſtem eines Syſtems höherer Ordnung, gliedert es ſich wieder in kleinere Einheiten, die Himmelskörper, die ſich zum Teil ſelbſt wieder als vielgliedrige kosmiſche Syſteme, Planeten mit Trabanten und Ringen, darſtellen. Jeder dieſer Teile zeigt, wie das ganze Sonnenſyſtem, zykliſche Bewegung und einheitliche Entwicklung; jeder Himmelskörper bewegt ſich in periodiſchen Umläufen um die eigene Achſe und um den Zentralkörper; zugleich durchläuft er eine Reihe von Entwicklungsſtufen, die ſich zu einer einheitlichen Geſchichte zuſammenſchließen. Für die Erde ſind wir im ſtande, ihre Entwicklungsgeſchichte wenigſtens im Umriß zu ſkizzieren. Auf der Erde, dem einzigen uns näher bekannten Himmelskörper, treten uns wieder ver-

kleinerte Abbildungen gleichſam jener kosmiſchen Einheiten entgegen, die Organismen. Wie Mikrokosmen wiederholen ſie das Bildungsgeſetz der Makrokosmen, ſie ſtellen kleine einheitliche, gegliederte Syſteme dar mit einer Reihe periodiſch wiederkehrender Veränderungen, Blutumlauf, Atmung, Stoffwechſel, Generationswechſel, die von einer einheitlichen Geſamtentwicklung (Geburt, Entwicklung, Alter, Tod) umſchloſſen werden. Überall laufen dieſe Veränderungen in relativ geſchloſſener Einheit ab, aber mit Beziehung auf die Bewegungen in dem größeren Syſtem: die Pflanzen und Tiere fügen ſich mit ihren zykliſchen Lebensprozeſſen den zykliſchen Bewegungen des Erdkörpers ein; der Generationswechſel folgt im ganzen dem Wechſel der Jahreszeiten, alſo der Bewegung um den Zentralkörper, die Lebensbetätigung und der Stoffwechſel ſtehen zu dem Wechſel von Tag und Nacht, alſo der Achſendrehung, in engſter Beziehung. Endlich löſt die Phyſiologie die lebenden Körper wieder in kleinere Einheiten auf, die Zellen, die nochmals in verkleinertem Maßſtab denſelben mikrokosmiſchen Charakter zeigen. Und zuletzt zeigt die Chemie, daß alle Körper, organiſche und unorganiſche, aus kleinen Syſtemen beſtehen, den Molekülen, die ſie wieder als ein Spiel vorausgeſetzter Teile konſtruiert, der Atome. Hier bleibt die Analyſe einſtweilen ſtehen, der Zukunft überlaſſend, auch die Atome wieder als zuſammengeſetzte Syſteme zu konſtruieren. — So ſtellt uns die Naturwiſſenſchaft die Wirklichkeit als einen einheitlichen, gegliederten Kosmos mit Homogeneität der Elemente und zykliſcher Bewegung der Teilſyſteme dar.

Es iſt leicht zu ſehen, daß die geiſtige Welt, ſo viel wir von ihr erkennen, denſelben Charakter zeigt, Einheit und Gliederung ſind auch hier die hervortretenden Grundzüge. Es gibt in der geiſtig-geſchichtlichen Welt ſo wenig wie in der phyſiſchen vereinzelte Elemente, vielmehr ſchließen ſich alle zu einer Einheit geiſtig-geſchichtlichen Lebens zuſammen. Man nehme ein beliebiges Einzelleben. Sein Inhalt kann nicht beſchrieben werden als durch Einfügung in den geſchichtlichen Zuſammenhang; die ganze Zeitgeſchichte und die ganze Vergangenheit iſt darin, und auf die ganze Zukunft gehen die Wirkungen. Eine Biographie Leſſings kann nicht geſchrieben werden, ohne daß Friedrich der Große und Voltaire, Göze und Gottſched, Leibniz

und Spinoza darin vorkommen. Aber jeder dieser Namen steht wieder in neuen Beziehungen zu Zeitgenossen und Vorfahren; die ganze geschichtliche Welt des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts dringt hinein, und nur durch Willkür kann das einzelne herausgelöst und für sich dargestellt werden. Und die Entwicklung der Neuzeit hängt wieder aufs innigste mit Renaissance und Reformation, mit Mittelalter und Altertum zusammen; und im Griechentum berührt sich das Altertum mit dem Orient; alle diese Dinge sind die Voraussetzung des geistigen Inhalts, welchen wir das Leben Lessings nennen. Man sieht, die geistig-geschichtliche Welt ist eine Einheit, wie die physische Welt: alles in jedem und jedes in allem!

Und ebenso zeigt sich auch hier die Neigung zur Bildung kleinerer, relativ geschlossener Kreise: die Menschheit gliedert sich in Völker, deren jedes eine Einheit geistigen Lebens bildet, in sich zusammengeschlossen durch die Einheit der Sprache, worin der geistige Inhalt sich objektiviert; die Völker gliedern sich wieder in Stämme, diese in Landschaften, die Landschaften in einzelne Orte, die Orte in Familien, jede dieser Gruppen ein einheitlicher, relativ in sich geschlossener Lebenskreis mit eigener Geschichte und eigentümlichem geistigen Inhalt. Die letzten Einheiten bilden die Individuen, in deren jedem die größeren Kreise zu einer einzigen, so nur einmal vorkommenden Bildung inneren Lebens spezialisiert sind.

Also, die Wirklichkeit stellt, so weit wir sehen, ein einheitliches, gegliedertes, von Gesetzen durchgängig beherrschtes System dar, einen Kosmos. Das ist die Tatsache. Und nun erhebt sich die Frage: wie sollen wir diese Tatsachen deuten oder konstruieren? Woher kommt es, daß die Welt nicht eine chaotische Vielheit gegeneinander absolut gleichgültiger Elemente ist, denkbar wäre ja auch das; woher kommt die kosmische Natur des Wirklichen, die Gliederung und die Zusammenschließung aller Dinge zu einer systematischen, gegliederten Einheit?

Es gibt drei Versuche, dies Problem zu lösen, drei kosmologische Hypothesen: den Atomismus, den anthropomorphischen Theismus und den Pantheismus.

Der Atomismus (der nicht notwendig materialistisch ist, auch eine streng durchgeführte Monadologie gehört hierher) nimmt an, daß durch das zufällige Nebeneinander an sich völlig selb-

ständiger Elemente der Schein der Einheit entsteht. Ein ursprünglicher innerer Zusammenhang der Atome existiert überhaupt nicht, aber indem sie, an sich gleichgültig gegeneinander, sich im leeren Raum bewegen und begegnen, entstehen jene vorübergehenden Verbindungen, die wir Dinge und Zusammenhänge von Dingen nennen; indem unendlich viele Elemente im unendlichen Raum und in der unendlichen Zeit sich durcheinander bewegen, müssen alle möglichen Kombinationen zeitweilig wirklich werden.

Der anthropomorphische Theismus behauptet dagegen: es ist nicht denkbar, daß die Einheit, Gliederung und Ordnung der Wirklichkeit ein Ergebnis des Zufalls oder blindgesetzmäßiger Bewegung ist; die Form der Welt ist nur durch die Wirksamkeit einer nach Zwecken tätigen, Gliederung und Verlauf in Gedanken vorausnehmenden baumeisterlichen Intelligenz zu erklären.

Der Pantheismus endlich setzt das Prinzip der Einheit als ein der Welt immanentes. Die Wirklichkeit ist ein einziges einheitliches Wesen; nicht die Einheit, sondern die Vielheit ist sekundär. Oder, die Elemente der Wirklichkeit sind nicht selbständige Dinge, deren Summe das Ganze ausmacht, sondern sie sind durch das Ganze gesetzte Momente, in ihm seiende Bestimmungen oder Modifikationen seines Wesens. In dem Organismus seiner in gegliederter Mannigfaltigkeit sich entfaltenden Einheit haben wir die typische Form der Wirklichkeit überhaupt.

2. Atomistische und teleologisch-theistische Naturerklärung.

Die Erörterung der konkurrierenden Hypothesen beginne ich mit der Darstellung des Gegensatzes der atomistischen und der theistischen Hypothese, und zwar zunächst in der Gestalt, wie er jahrtausendelang das Denken der Menschen beherrscht hat, das heißt ohne Rücksicht auf die Veränderung des Problems, welche in unserem Jahrhundert die entwicklungsgeschichtliche Biologie und Kosmologie mit sich geführt haben. Es sind die beiden Anschauungen, die dem gewöhnlichen Denken auch heute noch am nächsten liegen; der Atomismus ist vorherrschend in den Kreisen der naturwissenschaftlichen Bildung, der anthropomorphische Theismus in den Kreisen, die unter dem Einfluß der kirchlich-religiösen Denkweise stehen. Wozu ich denn gleich bemerke, daß die

Kirchenlehre in einem wesentlichen Stück von der Ansicht, die ich mit dem Namen des anthropomorphischen Theismus bezeichne, sich unterscheidet, darin nämlich, daß sie keine selbständig seiende Materie annimmt, daß sie grundsätzlich Gott nicht als Baumeister, sondern als Schöpfer der Welt aus nichts ansieht. Damit nähert sie sich der dritten Auffassung, der pantheistischen, so sehr, daß sie begrifflich von ihr nicht getrennt werden kann: sie ist im Prinzip nicht dualistisch, sondern monistisch; ein Wesen, das alle übrigen aus nichts erschafft, ist notwendig das einzig selbständige oder wahrhaft seiende Wesen. Dingen, die von ihm erschaffen und im Dasein erhalten werden, kommt ihm gegenüber keine Selbständigkeit zu; sie sind im Verhältnis zu Gott Betätigungen oder Bestimmungen seines Wesens und bleiben als solche in ihm gesetzt. Die Allmacht kann alles, nur nicht ihren Geschöpfen Selbständigkeit sich selbst gegenüber geben, sie müßte ihnen denn die Unerschaffenheit geben können.

Der anthropomorphische Theismus, um mit seiner Darstellung zu beginnen, stützt sich etwa auf folgende Beweisführung, sie wird die teleologische genannt.

Überall, wo wir eine Vielheit von Elementen, die ihrem Dasein nach voneinander unabhängig sind, so angeordnet finden, daß sie durch ihr Zusammenwirken regelmäßig einen sinn- oder wertvollen Erfolg hervorbringen, da nehmen wir an, daß die Anordnung der Teile durch eine Intelligenz bewirkt sei, die, den Erfolg als Zweck wollend, die Zusammenfügung der Teile als Mittel ins Werk setzte. In einer Uhr z. B. sind viele Teile: Räder, Zapfen, Steine, Zeiger, Zifferblatt, Feder, so zusammengefügt, daß ihr Zusammenwirken eine gleichförmige Bewegung der Zeiger zur Folge hat, wodurch die Uhr zu einem geeigneten Werkzeug der Zeitmessung wird. Jedermann, der den Zweck kennt und die Anordnung der Teile sieht, schließt sogleich mit Zuversicht auf einen Ursprung dieses Dinges aus Kunst und Absicht. Und wenn er auf einer unbewohnten Insel eine Uhr oder auch nur ein Bruchstück eines Zahnrades fände, so würde er alsbald sagen: hier waren Menschen; nicht der Zufall hat die Elemente so zusammengeführt, sondern menschliche Absicht.

Nun, eben dieser Fall liegt in der Natur im großen vor. Wir sind nicht Augenzeugen der ersten Anordnung der Teile gewesen; aber

überall begegnen uns Erzeugniſſe des Naturlaufs, die Erzeugniſſen menſchlicher Kunſt und Abſicht ſo ſehr gleichen, daß wir auf ähnlichen Urſprung, auf die Tätigkeit einer baumeiſterlichen Intelligenz zu ſchließen genötigt werden. Vor allem gilt das von den Lebeweſen. Sie gleichen in Bau und Verrichtung ſehr komplizierten Maſchinen. Die Teile: Knochen, Muskeln, Bänder, Nerven, Gefäße, Herz, Lunge, Blut, Magen, Haut, Haare u. ſ. w. ſind ſo zuſammengefügt, daß ihre Wechſelwirkung jenen Erfolg ergibt, den wir Leben nennen und als ſinn- und wertvoll, ja als die Vorausſetzung aller Werte erkennen. Und jeder dieſer Teile iſt wieder zuſammengeſetzt und zeigt dieſelbe erſtaunliche Anpaſſung vieler Teile zur Ermöglichung einer für das Ganze notwendigen Funktion. Man nehme das Auge. Da haben wir zuerſt die Netzhaut mit den Endigungen der Faſern des optiſchen Nerven, erſtaunlich komplizierte Gebilde, wie das Mikroſkop zeigt, geeignet, von jenen leiſeſten Erſchütterungen, den Lichtwellen, erregt zu werden und ihre Erregung durch die Nervenfaſern dem Gehirn zuzuführen. Die allgemeine Lichtempfindlichkeit würde aber zur Orientierung in der Wirklichkeit wenig nützlich ſein, wenn nicht ſcharf umriſſene Bilder der Objekte auf die Retina geworfen würden. Dies bewirkt der vorgelagerte optiſche Apparat: durch Hornhaut, Linſe, Glaskörper werden die einfallenden Lichtſtrahlen ſo gebrochen, daß ſie ein ſcharfes, verkleinertes, umgekehrtes Bild des Gegenſtandes auf die Netzhaut zeichnen. Der bewegliche Schirm der Iris mit der zentralen Öffnung der Pupille, der die trübenden Strahlen, die durch den Rand der Linſe gehen würden, abhält, die Auskleidung der Augenhöhle mit ſchwarzem Pigment, ein kompliziertes Muskel- und Nervenſyſtem, wodurch dem Auge die Akkommodation an verſchiedene Entfernung der Objekte ſowie allſeitige Beweglichkeit in der Augenhöhle verliehen wird, vollenden ſeine Brauchbarkeit. Endlich iſt das ganze ſo wichtige Organ aufs ſorglichſte verwahrt; eingebettet in eine Knochenhöhle des Schädels, wird es noch durch Lider, Wimpern, Brauen gegen allerlei zufällige Schädlichkeiten geſchützt.

Was uns hier entgegentritt, wiederholt ſich im Organismus tauſendfach; jedes Organſyſtem zeigt dieſelbe künſtliche Zuſammenfügung einer Vielheit von Teilen zu einem Werkzeug, deſſen Tätigkeit die Erhaltung des Lebens, ſei es des Individuums, ſei es der Art,

ermöglichen hilft. Je tiefer mit neuen Untersuchungsmitteln Anatomie und Biologie in den Bau und die Funktionen des Leibes eindringen, desto erstaunlicher wird die Sache; immer größer wird vor unseren Augen die Komplikation, immer tiefer dringt die Gliederung, immer mannigfacher wird die Bildung. Aber in demselben Maße wächst das Wunder der Zusammenstimmung der Teile zum Ganzen, der Anpassung des Ganzen an seine Umgebung; jede Erweiterung und Vertiefung der Erkenntnis führt die Biologie zu tieferer Einsicht in die innere Einheit des Plans, der die Gestaltung beherrscht. Wie ein Architekt der Natur, so ruft Trendelenburg, der Erneuerer der aristotelischen Teleologie in diesem Jahrhundert, bewundernd aus, entwirft Cuvier aus dem Zweck die Mittel und das Gefüge des Baues einer Tierart.*) Ein paar Bruchstücke vom Skelett einer ausgestorbenen Tierart sind ausreichend, den Meister den Plan des Ganzen erkennen, das Tier nach Bau und Verrichtung vor unseren Augen wiederherstellen zu lassen.

Wie konnten solche Bildungen zu stande kommen? Jetzt entstehen sie durch Zeugung und Wachstum; die Form wird durch Vererbung von elterlichen Individuen abgeleitet. Aber wie sind sie ursprünglich entstanden?

Auf diese Frage gibt der atomistische Materialismus die Antwort: durch ein spontanes Zusammentreffen von Atomen, die sich nach allgemeinen physikalischen Gesetzen bewegen. Im unendlichen Ablauf blind notwendiger Bewegungen müssen alle möglichen Anordnungen der Elemente sich verwirklichen, darunter gelegentlich auch diejenigen, die in den Tier- und Pflanzenformen vorliegen; tausend Kombinationen mochten wieder zerfallen, endlich mußten doch auch einmal solche zu stande kommen, die sich zu erhalten und fortzupflanzen vermochten.

Ist das denkbar? fragt der Teleolog; oder wenn denkbar, ist es möglich zu glauben, daß so etwas sich wirklich zugetragen hat? In irgend einem Zeitpunkt kamen also an irgend einem Ort, hier auf dem nackten Erdboden, oder im Schlamm, oder im Wasser, oder in der Luft, alle die Elemente zusammen, die einen Adler oder einen Haifisch oder einen Löwen bilden: da stand er, plötzlich zusammengeweht, mit Haut und Haaren, mit Augen und Ohren, mit Zähnen und

*) Logische Untersuchungen, 2. A. 1862, II, 8.

Krallen, mit Herz und Adern und kreiſendem Blut darin? Die verwegenſte Phantaſie verſuche ſich daran, den Hergang auszumalen! Und man bedenke: in demſelben glücklichen Augenblick muß derſelbe Zufall auch noch eine Löwin zuwege bringen und zwar an ebendemſelben Ort, denn ſonſt wäre der große Wurf ja noch vergeblich geweſen! Und natürlich auch ein Beutetier, eine Gazelle, oder alſo ein Gazellenpaar, oder vielmehr eine ganze Anzahl von Paaren, ausreichend zur Fütterung, bis die Fortpflanzung für Erſatz geſorgt hätte.

Man wird geſtehen müſſen, wenn das nicht unglaublich iſt, dann gibt es auf der Welt überhaupt nichts Unglaubliches. Und die Sache wird um nichts glaublicher, wenn man etwa, den Spuren des Empedokles folgend, erſt die Teile einzeln für ſich entſtehen läßt, Arme und Beine ohne Rumpf, Augen und Ohren ohne Kopf, um dieſe dann ſich finden und, wenn zueinander paſſend, ſich dauernd verbinden zu laſſen. Ariſtoteles hat völlig recht, wenn er dieſer Vorſtellung den Gedanken entgegenſtellt: das Ganze iſt früher als die Teile, an und aus dem Ganzen wachſen die Teile, und es gibt für ſie keine andere Art der Entſtehung. Das kleinſte Haar wird nicht entſtehen, als auf dem Körper, zu dem es gehört, und wenn man noch ſo lange die Atome durcheinander ſchüttelt. Und nun ſollen wir gar glauben, daß die Haare eines Löwenfelles, nachdem ſie einzeln entſtanden und zu Hunderttauſenden einzeln durch die Welt geſchwirrt waren, plötzlich eines Tages in eine Haut zuſammenfuhren, jedes in das präſtabilierte Loch ſich fügend? Da wäre doch noch hundertmal glaublicher, daß eines Tages, etwa durch ein Erdbeben, tauſende von Geſteinstrümmern gerade ſo abgerieben und zuſammengerüttelt wurden, daß ſie einen doriſchen Tempel und ein andermal einen gotiſchen Dom darſtellten, oder daß jemand, Millionen von Typen aus einem großen Sack ausſchüttend, endlich einmal es erreichte, daß ſie gerade recht zuſammenfielen, um eine Ilias oder eine Aneis zu bilden.

In der Tat, jenen Vorſtellungen geſchieht kein Unrecht, wenn Ariſtoteles ſie einmal dem Irrereden Trunkener vergleicht, und den Anaxagoras preiſt, der mit dem Gedanken: Vernunft ſei es, durch die Ordnung in das Chaos gebracht ſei, wie ein Nüchterner dazwiſchen trete und uns auf den Boden vernünftiger und denkbarer Gedanken ſtelle.*)

*) Ariſtoteles Metaph. I, 4 (984 b 15): νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι καθάπερ

Für uns hat dieser Gedanke des Anaxagoras nichts Neues und Überraschendes, er scheint uns naheliegend, und manchen kommt er heutzutage trivial vor. Aber damals war er eine Entdeckung. Die Götter des griechischen Volksglaubens waren nicht Schöpfer oder Bildner, sondern Geschöpfe der Welt; daß die Welt das Werk des Geistes sein könne, war den Griechen ursprünglich eine ganz fremde Vorstellung. Was die griechische Philosophie dem, der sie mit geschichtlichem Sinn betrachtet, so anziehend macht, das ist eben dies, daß man in ihr sieht, wie dem Menschengeist allmählich das Staunen über die Welt kommt. Der gewöhnliche Mensch staunt nicht über die Dinge; sie sind ihm von klein auf vertraut, was wäre daran wunderbar? Daß Sonne, Mond und Sterne auf- und untergehen, daß Pflanzen und Tiere entstehen und wachsen, nun, das war immer so, was wäre daran auffallend? Erst dem Philosophen kommt die Sache wunderbar vor; oder vielmehr, daß einer über das, was bisher aller Welt selbstverständlich vorkam, in Staunen und Nachdenken fiel, das macht ihn zum Philosophen, das Staunen ist der Ausgangspunkt der Philosophie. Wie ist das Himmelsgebäude entstanden? und wie sind ursprünglich Pflanzen und Tiere entstanden? Mit diesen Fragen nach dem Ursprung der großen und der kleinen Welt beginnt die griechische Philosophie. Und ihre ersten Antworten sind jene Versuche, die Natur aus irgend welchen Beschaffenheiten und Bewegungen von Stoffen zu erklären.

Anaxagoras nun war es, dem zuerst die Undenkbarkeit dieser Gedanken zum Bewußtsein kam. Je mehr sie klar und bestimmt formuliert wurden, wie es zuletzt durch die Atomisten geschah, desto deutlicher trat ihre Unmöglichkeit zu Tage. Und so sprach, angesichts der mathematischen Gesetzmäßigkeit des Weltbaues und der ewigen Ordnung der himmlischen Bewegungen, Anaxagoras zum ersten Male in der griechischen Welt den folgenreichen Gedanken aus: aus dem Geist allein kann diese Ordnung stammen. Plato und Aristoteles haben den Gedanken aufgenommen, er ist der Angelpunkt ihrer Weltanschauung: nicht blinde Bewegung, sondern die Kraft eines vernünftigen, auf das Gute gerichteten Gedankens gibt den Dingen, sie allgegenwärtig durchdringend, ihre Gestalt und Wirklichkeit. Freilich

ἐν τοῖς ζῴοις καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης, οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον.

muß dazu ein „anderes" vorausgesetzt werden, das die „Gedanken" einerseits in sich aufnimmt, andererseits freilich auch ihre reine Ausführung hemmt, ein irrationaler Faktor neben dem rationalen, das ist die Materie. — Damit ist denn zugleich auch die Schwierigkeit, welche der neuen Theorie anhängt, gegeben: wie verhält sich der Gedanke zum Stoff? woher die Macht, die er über ihn übt? Hat die kosmische Vernunft, wie der menschliche Werkmeister, Augen und Hände? Trendelenburg spricht (Log. Unt. S. 74) die Schwierigkeit so aus: „Wir beobachten nirgends in der Natur den Punkt, an welchem der Gedanke die Kraft fasse und ergreife und seinen Zwecken entgegenführe, und die Spekulation vermag ihn nirgends zu zeigen. Die Betrachtung, welche den inneren Zweck sucht, gründet das Ideale im Realen, aber ihr fehlt noch die Erkenntnis, wie das Ideale ins Reale komme, ins Reale hineintrete. Der menschliche Gedanke des Zwecks verfügt über die ausführende Hand, und sie leitet den realen Vorgang ein: für den Vorgang in der Natur bricht an diesem Orte die Übereinstimmung ab, und vornehmlich in diese Lücke der Erkenntnis wirft sich der Zweifel, der den Zweck ungläubig betrachtet. Es ist nicht unmöglich," fügt er resigniert hinzu, „daß sich nicht unsere Erkenntnis ergänze; für jetzt genüge es, zu wissen, was wir erkennen und was wir nicht erkennen."

In der Tat, es ist diese „Lücke der Erkenntnis", durch die der Zweifel immer wieder eindrang und die teleologische Erklärung der Natur beunruhigte. Eine Erklärung aus einem Gedanken, dessen Dasein empirisch nicht nachgewiesen und dessen Wirksamkeit physikalisch oder physiologisch nicht konstruiert werden kann — es ist nicht befremdlich, wenn der Naturforscher damit nichts zu machen wußte und darum immer wieder auf den mechanistischen Erklärungsversuch sich zurückgewiesen sah. So unwahrscheinlich die empedokleische Erklärung der Entstehung organischer Wesen aussehen mag, es ist doch ein Versuch, den Vorgang anschaulich darzustellen; indem die teleologische Erklärung auf anschauliche Konstruktion verzichtet, verzichtet sie auf eine naturwissenschaftliche Erklärung überhaupt.

So ist das Dilemma der mechanistischen und der teleologischen Naturansicht gegeben; es geht durch die ganze Geschichte der Philosophie. In der antiken Philosophie nimmt die

Schule Epikurs die atomistisch-mechanistische Naturphilosophie Demokrits gegenüber der von Sokrates ausgehenden idealistisch-teleologischen Spekulation wieder auf. In der Philosophie der Neuzeit fällt das vorherrschende Interesse an der Naturwissenschaft zu Gunsten jener Auffassung in die Wagschale. Mit dem Durchdringen der neuen kosmischen und physikalischen Anschauungen im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert tritt eine starke Abneigung gegen die teleologische Naturerklärung hervor, welcher die vom Mittelalter ererbte Schulphilosophie im Anschluß an den kirchlichen Lehrbegriff und an die aristotelische Philosophie nur mühsam widerstand. Sie ist als Tendenz sichtbar bei Bacon und Descartes; sie setzt sich rein durch bei Spinoza, der die Naturerklärung aus Zwecken schlechthin verwirft. Dann tritt freilich wieder eine Rückströmung ein; im achtzehnten Jahrhundert hat die teleologische Naturauffassung wieder das Übergewicht. In der Popularphilosophie der deutschen wie der englischen Philosophie dieses Zeitalters ist die Naturerklärung aus den Absichten einer supranaturalen Vernunft vielleicht naiver durchgeführt als je zuvor. Es hängt das einerseits zusammen mit dem allgemeinen konziliatorischen Charakter des Jahrhunderts, wie er in seinen beiden Führern auf philosophischem Gebiet, in Leibniz und Locke, hervortritt. Dann aber trug dazu wohl auch der Umstand bei, daß die kleine Welt, die Welt der lebenden Wesen, der mechanistischen Erklärung so sehr viel hartnäckigeren Widerstand leistete, als im ersten Siegesrausch die moderne Naturwissenschaft erwartet hatte. Man muß Descartes' physiologische Abhandlungen lesen, um zu empfinden, wie zuversichtlich die mit den neuen Prinzipien ausgerüstete Philosophie an die Erklärung der Lebensvorgänge ging, überzeugt, daß es ihr in kurzem gelingen müsse, jedes Geheimnis des Lebens durch die Aufzeigung seines Mechanismus aufzudecken. Statt dessen führten Anatomie und Physiologie, namentlich seitdem sie durch das Mikroskop unterstützt wurden, in immer neue und tiefere Geheimnisse. Wie ratlos stehen wir heute vor dem Mechanismus des Nervensystems, dessen Tätigkeit Descartes so einfach zu erklären weiß. So geschah es, daß auch die Naturforscher, wenn sie nicht gerade zur teleologischen Ansicht sich bekannten, sie doch wegen Mangels einer besseren passieren ließen. Noch in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts erscheint die

atomistisch-mechanistische Naturauffassung fast ausgestorben. Vitalistisch-teleologische Vorstellungen, wie sie etwa, wenn wir von der spekulativen Philosophie absehen, Trendelenburg vertritt, waren auch in den Kreisen der Naturforschung vorherrschend.

In der Tat, bliebe uns nur die Wahl zwischen Empedokles und Anaxagoras, dann könnte die Entscheidung kaum zweifelhaft sein. Daß Tiere und Pflanzen so ohne weiteres einmal durch ein Zusammenfallen der Teile sollten entstanden sein, ist und bleibt unglaublich. Das fühlten auch so kritische Köpfe wie Voltaire und Hume. So wenig sie im übrigen der teleologischen Philosophie der Zeit einzuräumen geneigt waren, so schien ihnen doch die Leugnung der Zwecke in der organischen Welt und die rein mechanische Erklärung des Lebens eine aussichtslose Sache. Freilich entging ihnen die Schwäche der teleologischen Ansicht ebensowenig. Und so sahen sie sich hier vor ein unlösbares Dilemma gestellt.

Erst mit der neuen biologischen Anschauung, deren jüngste Entwicklung an Darwins Namen geknüpft ist, scheint sich ein Ausweg wenigstens aus den nächsten und drückendsten Schwierigkeiten zu ergeben. Ehe ich aber hierauf eingehe, möchte ich über die alte teleologische Beweisführung ein paar kritische Bemerkungen machen; die Sache hat doch auch heute noch nicht bloß geschichtliches Interesse.

3. Kritik des teleologischen Beweises.

Ich schicke eine allgemeine Bemerkung über die Bedeutung des teleologischen Beweises für Religion und Metaphysik voraus.

In manchen Kreisen besteht wohl auch heute noch die Neigung, in dieser Beweisführung, deren eigentliches Demonstrandum also der Satz ist: die Gestaltung der Körperwelt kann nicht ohne die Annahme einer nach Absichten wirkenden Ursache erklärt werden, ein Stück des philosophischen Unterbaues der Theologie oder gar eine unentbehrliche Stütze des Gottesglaubens, und folglich in seiner Kritik einen Angriff auf die Religion zu sehen.

Mir kommt vor, daß die Religion an diesen kosmologischen Spekulationen gar nicht interessiert ist. Sie ruht so wenig auf einer Hypothese über den Ursprung der lebenden Wesen, als auf einer bestimmten Ansicht von der astronomischen Gestalt der Welt. Ist sie an

diesen Dingen überhaupt interessiert, so ist es allein an der objektiven Wahrheit und der subjektiven Wahrhaftigkeit unseres Erkennens. Gefährlich ist ihr, wie allen menschlichen Dingen, der Bund mit dem Irrtum und der Lüge. Die Kirche sollte aus ihrem unglücklichen Kampf gegen die neue Kosmologie im siebzehnten Jahrhundert so viel gelernt haben, daß es für sie unter keinen Umständen ratsam ist, sich mit einem wissenschaftlichen System solidarisch zu verbinden. Als die Kurie die aristotelisch-ptolemäische Kosmologie zum Glaubensartikel erklärte, legte sie die Axt an die Wurzeln des Kirchenglaubens; jeder Schlag, der die falsche Theorie traf, traf nun auch die Kirche. Eben dieselbe Wirkung muß eintreten, wenn die Kirche eine gewisse biologische Ansicht zum Bestandteil ihrer Lehre erklärt. Oder vielmehr, diese Wirkung liegt ja sichtbar zu Tage in der Meinung derer, die im Darwinismus das endliche Ende der Religion gekommen sehen: Darwin habe, indem er die mosaische Schöpfungsgeschichte samt Adam und Eva beseitigte, zugleich die „Hypothese eines Gottes", die die Kosmologie schon längst entbehren gelernt habe, nun auch für die Biologie überflüssig gemacht. Von Jugend auf angeleitet und gewöhnt, das Dasein Gottes als gegründet und gesichert durch die teleologische Beweisführung anzusehen, verwerfen sie jetzt, da der alte Beweis ihnen verdächtig geworden ist, auch die Sache selbst. Es gibt für eine gute Sache nichts Gefährlicheres als schlechte Beweise.

Es scheint, daß Darwin selber etwas Derartiges begegnet ist: mit dem Vertrauen zu Paleys Evidences ging ihm auch die Religion verloren. So sagt er einmal: „Der alte Beweisgrund vom Zweck in der Natur, wie ihn Paley aufstellt, und wie er mir früher so entscheidend schien, schlägt jetzt fehl; wir können z. B. jetzt nicht mehr folgern, daß das wunderschöne Schloß einer zweischaligen Muschel von einem intelligenten Wesen gebildet sein muß, wie die Angel einer Tür von einem Menschen." *) „Heutigen Tages," heißt es weiter, „wird der Beweisgrund für die Existenz eines intelligenten Gottes aus der tief innerlichen Überzeugung und den Gefühlen hergenommen, welche die meisten Personen an sich erfahren." Früher habe er auch diese Empfindungen gehabt und sei dadurch zum Glauben an Gott und Unsterblichkeit geführt worden; so habe der brasilianische Urwald ihn

*) Ch. Darwins Leben von s. Sohn, Fr. Darwin, deutsche Ausg. I, 284 ff.

religiös gestimmt. „Jetzt aber würde die großartigste Szenerie kein derartigen Überzeugungen und Empfindungen in meiner Seele ent stehen lassen. Man könnte ganz zutreffend sagen, daß ich wie ein Mensch bin, der farbenblind geworden ist." Ein andermal erwähnt er, daß ihm auch der Sinn für Poesie allmählich geschwunden sei, ein Beweis für die ausdörrende Wirkung, welche anhaltende wissenschaftliche Forschung auf die Seele auszuüben vermag. Die Sache ist also offenbar durch die ursprüngliche intellektualistische Richtung seiner religiösen Überzeugungen, wie sie der Jugendunterricht begründet hat, vorbereitet worden; er hat das Gefühl, mit falschen Theorien und Beweisen betrogen worden zu sein, und darum steht er nun dem ganzen religiösen Wesen mit Mißtrauen gegenüber. Offenbar ein Begegnis, das sich tausendfältig um uns wiederholt. Und darum ist es eine Lebensfrage für die Kirche, daß sie zur Wissenschaft in ein richtiges Verhältnis kommt, sie geht an dem Mißtrauen zu Grunde, das sie gegen die Wissenschaft hegt und wiederum von ihr erfährt. Das rechte Verhältnis besteht aber nicht darin, daß sie jederzeit die neuesten Theorien annimmt, sondern darin, daß sie von wissenschaftlich-philosophischen Theorien sich völlig unabhängig macht. Was ich bringe, muß sie sagen, gilt, ob nun Kopernikus oder Ptolemäus, ob Darwin oder Agassiz recht hat; das Evangelium ist und hat kein System der Kosmologie und Biologie, es ist die Predigt vom Reich Gottes, das im Gemüt und Leben der Menschen wirklich werden will. Es stützt sich nicht auf unerklärliche Naturbegebenheiten und Mirakel, sondern auf die Erfahrungen des Herzens, das in ihm Frieden und Seligkeit findet.

In der Tat, ich bin überzeugt, daß dem Glauben an Gott und Gottes Reich in unserer Zeit kaum etwas so gefährlich ist, wie der Versuch, dem Verstande den anthropomorphischen Theismus als wissenschaftlich unentbehrliche Auskunft aufzunötigen. Gott als Lückenbüßer in eine Lücke der wissenschaftlichen Erkenntnis einsetzen, es gibt für ihn keine unschicklichere Stellung. Und für die Theologie gibt es nichts Törichteres, als sich an die Unerklärbarkeit gewisser Naturerscheinungen anklammern: sie macht sich damit den Fortschritt der Erkenntnis zum Feinde und gibt sich dem Vorwurf obskurantistischer Gesinnung preis, die in der Unwissenheit die sichere Grundlage der Herrschaft des Pfaffentums suche: „denn sie wissen, daß mit der Aufhebung der

Unwissenheit das stumpfe Staunen, ihr einziges Argument und Schutzmittel für ihre Autorität, verloren geht" (Spinoza, im Anhang zum ersten Buch der Ethik). Es ist mir nicht zweifelhaft, daß das Verhalten der kirchlichen Parteien gegen den Darwinismus und die dadurch bedingte Politik der Unterrichtsverwaltung: alles, was der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung sich nähert, der Schule auf allen Stufen fern zu halten, nebst dem gleichen Verhalten gegen die historische Kritik in ihrer Anwendung auf die biblischen Bücher, das wirksamste Mittel zur Untergrabung des religiösen Glaubens bei den Gebildeten und jetzt auch bei den Massen gewesen ist, das im 19. Jahrhundert überhaupt gefunden werden konnte. Alle, die mit der Jugend und mit den Massen Fühlung haben, wissen, daß das Mißtrauen gegen Religion und Kirche hier seine tiefsten Wurzeln hat; nicht gegen Jesus, sondern gegen Moses, nicht gegen das Evangelium, sondern gegen die hebräische Mythologie, die nicht als Dichtung, sondern als buchstäbliche Wahrheit aufgezwungen wird, richtet sich in erster Linie der Unglaube: Darwin kontra Moses, das ist das an sich absurde, aber aus der Lage der Dinge wohl verständliche Feldgeschrei. Man lese ein Buch wie Haeckels Welträtsel und man hat das ganze Elend vor Augen: hier die Wissenschaft, die den Ursprung der Welt und der Lebewesen völlig durchschaut, dort die Theologie, die für ihren nunmehr heimatlos gewordenen Gott immer noch in einem dunklen Winkel Unterschlupf sucht und das Licht der neuen Erkenntnis haßt.

Und ebensowenig wie jene teleologische Beweisführung, welche Lücken in der Naturerklärung aus physischen Ursachen annimmt und aufsucht, um dadurch die Notwendigkeit der Annahme nichtphysischer Ursachen darzutun, zur Unterstützung der Religion geeignet ist, taugt sie auch zur Unterstützung einer idealistischen Philosophie, zur Begründung einer teleologischen Weltanschauung. Sie führt auch hier bloß zur Leugnung der Zwecke in der Wirklichkeit überhaupt. Eine Naturphilosophie, die heutzutage an der Undurchführbarkeit der physischen Erklärung grundsätzlich festhält, erscheint lediglich als eine Verbündete der „faulen Vernunft", deren Austreibung das erste Interesse der wissenschaftlichen Forschung ist. Das ist der berechtigte Triumph des Darwinismus, daß er der ignava ratio das Gebiet, das sie am meisten als ihr eigenes ansah, das Gebiet der Lebenserschei-

nungen, entriſſen und der Forſchung auf einem neuen Wege eröffnet hat. Über die Vernichtung des Zweckgedankens in der Welt könnte ja niemand Genugtuung empfinden; aber über die Niederlage der ignava ratio wird jeder, der theoretiſches Intereſſe hat, Freude empfinden.

Darüber täuſche man ſich nicht: die Naturwiſſenſchaft kann und wird ſich von ihrem Weg nicht wieder abbringen laſſen, eine *rein phyſikaliſche* Erklärung *aller* Naturerſcheinungen zu ſuchen. Es mag tauſend Dinge geben, die ſie gegenwärtig nicht erklären kann, aber das prinzipielle Axiom, daß es auch für ſie eine phyſiſche Urſache und alſo eine naturwiſſenſchaftliche Erklärung gebe, wird ſie nicht wieder fahren laſſen. Daher wird eine Philoſophie, die darauf beſteht, gewiſſe Naturvorgänge könnten nicht ohne Reſt phyſiſch erklärt werden, ſondern machten die Annahme der Wirkung eines metaphyſiſchen Prinzips oder eines ſupranaturalen Agens notwendig, die Naturwiſſenſchaft zur unverſöhnlichen Gegnerin haben. In Frieden kann ſie mit ihr nur leben, wenn ſie ſich der Einmiſchung in die *kauſale Erklärung* der Naturerſcheinungen grundſätzlich enthält und die Naturwiſſenſchaft ruhig ihren Weg bis zu Ende gehen läßt.

Bliebe dann für die Philoſophie kein Raum übrig? Wäre für eine Metaphyſik nichts mehr zu tun, wäre mit der Vollendung der naturwiſſenſchaftlichen Erklärung unſer theoretiſches Intereſſe an der Wirklichkeit erſchöpft? Ich denke, auf keine Weiſe. Sondern nun erhebt ſich eine neue Frage: was *bedeutet* dies alles? Wenn die Aſtronomie die kosmiſchen Vorgänge vollſtändig aus phyſikaliſchen Geſetzen erklärt hätte, wenn die Biologie uns ebenſo den Urſprung und den Mechanismus der organiſchen Lebensprozeſſe ohne Reſt enthüllt hätte, dann bliebe die Frage: was iſt der Sinn dieſes ganzen Spiels von Kräften, was iſt das innere Weſen, das in den Erſcheinungen der Körperwelt unſerer ſinnlichen Auffaſſung ſich darbietet? Oder iſt dabei von nichts weiterem überhaupt zu reden, iſt die Körperwelt die ganze Wirklichkeit und mit der phyſikaliſchen Erklärung alles erledigt? Nun, hierüber haben wir uns ſchon in dem vorausgehenden Kapitel über das ontologiſche Problem verſtändigt. Vielleicht darf man ſagen: es hat nie einen Menſchen gegeben und wird nie einen geben, der wirklich hierbei ſich beruhigt hätte. Was das naturwiſſenſchaftliche Denken im Materialismus eigentlich ablehnen will, das iſt

nicht das Dasein eines weiteren, eines ideellen Inhalts der Wirklichkeit, außer dem physikalischen Bestand, sondern die Verwendung jenes ideellen Inhalts zur physikalischen Erklärung. An sich findet zwischen mechanistischer Erklärung und idealistischer Interpretation gar kein Gegensatz statt. Der Widerstreit entsteht erst, wenn die idealistische Interpretation die kausale Erklärung ersetzen und überflüssig machen will.

Mit einem Bilde: es handle sich um ein Blatt mit Zeichen bedruckten Papiers. Zwei Fragen gibt es auf: wie sind die Zeichen auf dem Papier zu stande gekommen? und: was bedeuten sie? Auf die erste Frage wird mit der Beschreibung der Geräte und Hantierungen in einer Druckerei geantwortet; auf die andere Frage mit der Darlegung der Gedanken, die durch die Zeichen bedeutet werden. Ganz wie hier die beiden Antworten nebeneinander Raum haben und nicht eine an die Stelle der anderen treten kann, so auch in der Erkenntnis der Natur. Die physikalische Erklärung ist notwendig, aber sie erledigt nicht alle Fragen, es bleibt die Frage nach dem Sinne. Anderseits kann der Versuch der Interpretation des Sinnes nicht an die Stelle der kausalen Erklärung treten. Versucht er es, so wird der Naturforscher das ablehnen und sagen: das sei es gar nicht, wonach er gefragt habe; was er als Naturforscher wissen wolle, sei nicht der Sinn, sondern der Hergang bei der Bildung der Zeichen, gleichsam der Mechanismus der Druckerei. — Es wäre ein törichtes Mißverständnis, wenn der Metaphysiker meinte, hierauf mit dem Hinweis auf die Gedanken antworten zu können; noch törichter freilich, wenn der Naturforscher diesem Unterfangen damit wehren zu müssen glaubte, daß er die Gedanken, die Bedeutsamkeit der Zeichen, überhaupt leugnete.

Also: Alles muß physisch zugehen und erklärt werden; und: Alles muß metaphysisch betrachtet und gedeutet werden. Das ist die Formel, in der Physiker und Metaphysiker übereinkommen können; wobei denn dahingestellt sein mag, wie groß auf beiden Seiten der Rest bleibt, und auf welcher er größer ist. Die Feindschaft zwischen beiden kommt von der Neigung zu Übergriffen. Auf seiten des Naturforschers erscheint sie als Neigung zur Negation des Metaphysischen überhaupt: es gibt nur Physisches, das Wirkliche hat keine andere Seite als die mir zugekehrte.

Auf seiten des Metaphysikers als Neigung, dem Physiker ein irgendwie großes Naturgebiet abzustreiten, um es allein metaphysisch zu erklären.

Und hier ist denn freilich zu gestehen, daß die Metaphysiker zu dieser Einmischung in die physische Erklärung von jeher einen starken und fast unwiderstehlichen Hang gezeigt und dadurch immer wieder die absolute Ablehnung der Metaphysik im Materialismus, als der Absolutsetzung des Physischen, hervorgerufen haben. Dieser Hang tritt in jener breiten und redseligen *natürlichen Theologie* des 18. Jahrhunderts hervor, wo die Aufzeigung des „Nutzens" oder der „Absicht des Schöpfers" statt einer Erklärung dienen sollte. Er tritt in anderer Weise hervor in der hochmütigen Geringschätzung, mit welcher die *spekulative Philosophie* die empirische Naturforschung im ganzen zwar als eine, wenn auch inferiore, Geistestätigkeit gelten ließ, bei Gelegenheit aber auch zurechtwies und eines Besseren belehrte; hatte sie doch den Sinn der Sache begriffen, wie sollte sie also nicht, wenn es ja die Mühe lohnte, auch den ursachlichen Zusammenhang darzulegen vermögend sein? Man begegnet ihr aber auch bei solchen Philosophen, die grundsätzlich das Verhältnis zwischen physischer Erklärung und metaphysischer Interpretation richtig fassen. So z. B. bei *Schopenhauer*. Im ganzen ist seine Ansicht von dem Verhältnis der Physik und Metaphysik die oben angedeutete. Aber daneben ist er doch stets bereit, dem Physiker ins Handwerk zu pfuschen, d. h. mit einer metaphysischen Erklärung eine mangelnde physische zu ersetzen. Eigentlich besteht zwischen dem Metaphysischen (dem Willen) und dem Physischen kein Ursachverhältnis; ein solches findet statt zwischen den Objekten, aber nicht zwischen Ding an sich und Erscheinung: „Man darf, statt eine physikalische Erklärung zu geben, sich so wenig auf die Objektivationen des Willens berufen als auf die Schöpferkraft Gottes. Denn die Physik verlangt Ursachen: der Wille ist aber nie Ursache." „Die Ätiologie der Natur und die Philosophie der Natur tun einander nie Abbruch, sondern gehen nebeneinander her, denselben Gegenstand aus verschiedenem Gesichtspunkt betrachtend." Dann aber ist er doch wieder sehr auf Erscheinungen aus, die der Physiker nicht zu erklären vermöge, z. B. die Lebensvorgänge; er entrüstet sich über die „stupide Ableugnung der Lebenskraft", und den Versuch, „die Erscheinungen des Lebens aus physikalischen und

chemischen Kräften zu erklären, diese aber wieder aus dem mechanischen Wirken der Materie, Lage, Gestalt und Bewegung erträumter Atome entstehen zu lassen." „Gesetzt, dieses ginge an, so wäre freilich alles erklärt und ergründet, ja zuletzt auf ein Rechenexempel zurückgeführt, welches denn das Allerheiligste im Tempel der Weisheit wäre." So gebietet hier die Metaphysik der Physik oder Ätiologie der Natur Halt, um selbst die Sache in die Hand zu nehmen.*)

*) Welt als Wille und Vorstellung I, §§ 24 ff. Man vergleiche auch die Stelle im „Willen in der Natur" (Abschnitt: vergleichende Anatomie), wo er Lamarck durch Metaphysik verbessert: jener habe nämlich die Entwicklung der Lebenden Wesen nicht denken können als in der Zeit, durch Succession; aus Mangel an Kantischer Erkenntnistheorie habe er nimmer auf den Gedanken kommen können, daß der Wille des Tieres, als Ding an sich, außer der Zeit liege und doch Gestalt und Organisation bestimme. — Von hier aus ist auch Schopenhauers Interesse an allerlei abnormen Erscheinungen, tierischem Magnetismus, Hellsehen, sympathetischen Kuren u. s. w. verständlich: hier ist die Physik zu Ende, dagegen vermag die Metaphysik mit dem durch Raum und Zeit nicht gebundenen Willen die Dinge zu konstruieren, und insofern sind jene Erscheinungen Bestätigungen der Theorie. — Auf diese Weise geschieht es, daß auch die Philosophie Schopenhauers dem Naturforscher verdächtig wird, dem sie sonst so weit entgegenkommt. Das Metaphysische als Lückenbüßer einsetzen, wo die physische Erklärung einstweilen am Ende ist, heißt sowohl der Physik als der Metaphysik unrecht tun; der letzteren: ihr Prinzip muß ein allwirkendes sein, nicht bloß in den Intermundien des Kausalzusammenhangs sitzen; der ersteren: es wird dann ihrer Forschung an diesem Punkt eine Grenze gesetzt, um das Metaphysische zu retten.

Und ganz derselbe Umstand ist an der Philosophie des Unbewußten dem Physiker abstoßend; auch sie beruft sich auf Lücken im physischen Kausalzusammenhange, um darin das metaphysische Prinzip des Unbewußten anzusiedeln. v. Hartmann hat übrigens selbst die deutlichste Einsicht in das Verhältnis. In der Schrift „Das Unbewußte vom Standpunkt der Deszendenztheorie", die er zuerst anonym veröffentlichte, stellt er sich ganz auf den Standpunkt der Naturforschung: alle Naturvorgänge physisch bedingt. In den Vorbemerkungen, mit denen er diese Schrift dann unter eigenem Namen wieder hat abdrucken lassen (Philos. d. Unbew. 10. Aufl. III, 40 ff.), spricht er sich über den Mangel seines ursprünglichen Ausgangspunktes dahin aus: der korrekturbedürftige Punkt der Ph. d. Unb. sei, daß sie in der Durchführung die mechanische Vermittlung unterschätze oder ganz übersehe. Er hätte sagen sollen: nicht übersehe, sondern die Unzulänglichkeit der mechanischen Verursachung zum Beweis für die Notwendigkeit der Einwirkung des Unbewußten mache. Wenn er jetzt das Bessere weiß, warum läßt er doch den unglücklichen Ausgangspunkt stehen? Weil „die Frage doch nur von sekundärer Wichtigkeit ist"? Das ist eine seltsame Ausrede im Munde eines Mannes, der so großen Wert darauf legt, mit der Naturforschung sich zu verständigen. Liegt die Sache vielleicht so, daß er das Werk, das ihn einst über Nacht zum berühmten

So viel über die Bedeutung des teleologischen Beweises für den religiösen Glauben. Ich gehe nun auf seinen Wert als wissenschaftliche Theorie mit ein paar Bemerkungen ein. Es wird also behauptet: gewisse Naturerscheinungen, im besonderen die organischen Bildungen, die aus physischen Ursachen zu erklären unmöglich sei, könnten als Erzeugnisse einer menschenähnlichen, aber übermenschlichen, kosmischen Intelligenz erklärt werden, die diesen Wesen ursprünglich ihre Gestalt gegeben habe. Und, da diese Wesen mit der ganzen Naturordnung in unlösbarem Zusammenhang stünden, so müsse diese selbst als das Werk eben dieser Intelligenz angesehen werden.

Soll der Beweis nicht bei der bloßen Verneinung der Möglichkeit einer physischen Erklärung stehen bleiben, will er eine positive Theorie der Wirklichkeit werden, so sind ihm zwei Aufgaben gestellt: 1. den Zweck darzulegen, den jene Intelligenz im Auge hatte; 2. zu zeigen, daß die Natur ein angemessenes System von Mitteln zu seiner Erreichung ist.

Was den Zweck anlangt, so wollen wir uns zunächst an der Auskunft genügen lassen, auf die alle Teleologie immer hinauskommt: er bestehe in dem Wohl lebender Wesen; „Gott hat alles um der Lebendigen willen und diese zu ihrem Wohl erschaffen," so formuliert S. Reimarus in seiner im 18. Jahrhundert hochangesehenen teleologischen Naturphilosophie den Zweck der Dinge.*)

Wie steht es nun mit der Vermittlung? Stellt sich der unbefangenen Betrachtung die Natur als ein System von Mitteln zu diesem Zweck dar? Ich fürchte, es wäre eine harte Aufgabe, dem, der die Überzeugung nicht mitbringt, sie anzudemonstrieren. Man achte zuerst auf das Verfahren der Natur in der Hervorbringung der lebenden Wesen; gleicht es in der Form menschlicher Zwecktätigkeit? Wenn ein

---

Manne machte, jetzt nicht fallen lassen kann, obwohl er in diesem wie in anderen Punkten von ihm sich innerlich losgelöst hat? Denn auch mit dem Pessimismus scheint es nicht unähnlich zu stehen, wenigstens zeigt er in seinen späteren Schriften die Neigung, auch ihn als ein ablösbares Stück des Systems zu behandeln, mit dessen Ablehnung das System ebensowenig falle, wie mit der Ablehnung der Ansicht, daß das Unbewußte sich nicht nur in, sondern auch neben der natürlichen Vermittlung äußere.

*) S. Reimarus, Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 3. A. (1766) S. 300.

Mann, um einen Hasen zu schießen, Millionen Gewehrläufe nach allen Richtungen ins Blinde abfeuerte, würde jemand dies ein zweckmäßiges Verfahren, Hasen zu erlegen, nennen?*) Nun, das Verfahren der Natur in der Hervorbringung lebender Wesen ist nicht ganz unähnlich; sie setzt Tausende von Keimen in die Welt, um einen zu voller Entwicklung zu bringen. Ein einziger weiblicher Fisch setzt in einem Jahre hunderttausend Eier ab. Wenn alle diese Lebenskeime gediehen, sich entwickelten und entsprechende Nachkommenschaft hinterließen, so würden alle Gewässer in wenig Jahren von Fischen erfüllt sein. Sie sind es nicht; und ebensowenig ist die Erde voll von Hasen oder Kaninchen, obwohl auch hier, wie man berechnet hat, die Nachkommen eines einzigen Paares in wenigen Jahren zu Millionen anwachsen würden, wenn alle sich erhielten. Die Ursache ist, daß von tausend Lebenskeimen nur einer am Leben bleibt, die anderen gehen auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung, obwohl sie an sich lebensfähig sind, aus Mangel an günstigen Entwicklungsbedingungen wieder zu Grunde. Untergang ist die Regel, Erhaltung und Entwicklung die Ausnahme. Die gewöhnliche Betrachtung übersieht das, sie sieht nur die günstigen Fälle. Die ungünstigen treten eben nicht in die Erscheinung. Es geht hier wie bei der Lotterie, auf einen großen Treffer kommen tausend Nieten. Aber die Nieten machen nicht von sich reden, von dem großen Los dagegen spricht alle Welt; und daher sieht das Gewinnen so wahrscheinlich aus. Von der Logik eines Mannes aber, der zu beweisen unternähme, daß das Lotteriespiel ein zweckmäßiges Verfahren sei, sich ein Vermögen zu erwerben, würden wir dennoch keine allzu günstige Meinung uns bilden. Nun, es wäre dieselbe Logik, mit der die überlebenden Fische und Kaninchen, oder ihr naturphilosophischer Anwalt den Beweis zu führen hätte, daß die Natur eine zweckmäßige Veranstaltung sei, um Fische und Kaninchen hervorzubringen. Jener Schiffer, von dem bei Cicero erzählt wird, war ein besserer Logiker. Als man ihm zuredete, sich durch ein Gelübde beim Meergott gegen Schiffbruch zu versichern, und auf die vielen Bildnisse hinwies, die von Geretteten als Weihgeschenke im Tempel aufgehangen waren, erwiderte er mit der Frage: Wo sind denn aber die Bildnisse derer, die umgekommen sind?

*) Das Bild bei F. A. Lange, Gesch. des Mat. II, 246.

Ein Verteidiger der Teleologie, der von Darwin gelernt hat, möchte erwidern: der Überschuß der Lebenskeime sei notwendig, um den Kampf ums Dasein zu unterhalten, wodurch die Steigerung der Form bewirkt werde. — Wohl. Aber nun achte man auf die Form, in der der Tod die Auslese vollzieht. Die Cholera kommt über ein Land; sie rafft Alte und Junge, Weise und Narren, Gesunde und Kranke, Starke und Krüppel hinweg, ohne großen Unterschied zu machen. Es mag sein, daß die Starken und Vernünftigen sich durchschnittlich etwas widerstandsfähiger erweisen. Dennoch wird man sagen müssen, es ist ein sehr plumpes und unzuverlässiges, ein mechanisches Durchschnittsverfahren, dessen formelle Zweckmäßigkeit, mit menschlichem Maßstab gemessen, nicht eben auf hoher Stufe steht.

Oder man achte auf die Tatsachen, die Haeckel unter dem Titel der Dysteleologie gesammelt hat: woher die nutzlosen oder schädlichen Bildungen im Organismus, wie der Wurmfortsatz des Blinddarms, der, soviel wir sehen, niemand zum Nutzen, Tausenden zum qualvollen Verderben wird.

Oder man achte auf Tatsachen, die man geographische und kosmische Dysteleologien nennen könnte. Es liegt auf der Hand, daß jene teleologische Naturphilosophie, wenn sie den Bau und die Einrichtung der lebenden Wesen durch die Einwirkung einer kosmischen oder supramundanen Intelligenz erklären will, auch die Gestalt der Erde und zuletzt des ganzen kosmischen Systems aus den Absichten jener Intelligenz herleiten muß. Gibt es eine *teleologische Geographie*? Kann es sie geben? Freilich, es gibt Teile der Erdoberfläche, die sich zur Wohnstätte lebender Wesen vortrefflich schicken. Aber nicht weniger gibt es weite Gebiete, die sich für diesen Zweck völlig unfruchtbar erweisen. Man mag dabei von den ausgedehnten Polarzonen, oder von den weiten Meeresflächen noch absehen, jene mögen durch kosmische Notwendigkeit, diese durch teleologische Rücksicht auf die klimatischen Verhältnisse der Kontinente gerechtfertigt sein, auch sind sie ja selbst nicht ohne Leben. Aber wozu der ungeheure Wüstengürtel, der sich durch die beiden großen Kontinente der Alten Welt hinzieht? Ließ sich die Sahara nicht vermeiden? Es scheint, ohne große Mühe; wenn der Meerbusen, der Italien gegenüber in den Nordrand Afrikas eingeschnitten ist, ein paar hundert Meilen tiefer

geführt wäre und sich hier, wie ein zweites Mittelländisches Meer, ähnlich etwa der Ostsee in Europa, mit mannigfaltigen Küsten verzweigte, wenn dazu den Gebirgen dieses ungefügigen Kontinents eine etwas andere Lage und Gliederung gegeben wäre, so wäre damit eine ganze neue Welt zu gewinnen gewesen. Man bewundert die Gliederung Griechenlands oder Europas, aber ist es nicht, als ob alle Kunst und Sorgfalt hier aufgegangen und für die ungeheuren Landmassen Asiens, Afrikas, Australiens wenig oder keine Teilnahme übrig geblieben sei? Es mag sein, daß eine vollkommenere Einsicht als die unsere das Rätsel zu lösen vermag. Hier aber handelt es sich um einen Beweis, um eine Theorie, und eine solche kann man, wie Hume einmal sagt, nicht machen aus dem, was man nicht weiß, sondern nur aus dem, was man weiß.

Und wie steht es mit der teleologischen Kosmologie? Sind auch die anderen Himmelskörper, sind auch nur die übrigen Planeten unseres Systems zu Wohnstätten des Lebens geeignet? Oder sind sie in ähnlicher Weise, wie jene Kontinente, vernachlässigt? Wir haben keine Mittel, die Frage zu beantworten. Wie nun, wenn jemand es leugnete? Wenn er wahrscheinlich zu machen wüßte, daß wenigstens manche unter diesen Körpern zu Trägern des Lebens nicht geeignet seien, daß unsere Erde ihrer glücklichen Stellung im System den Vorzug des Lebens verdanke, und daß die übrigen Planeten, obwohl sie so gut wie jene organisierbare Materie im Überfluß hätten, aus Mangel oder Übermaß an Sonnenwärme oder anderen Bedingungen es nicht zum Leben zu bringen vermöchten? Es kann niemand diesen Beweis führen, die Formen und Bedingungen des irdischen Lebens sind nicht Bedingungen des Lebens überhaupt; aber es kann auch niemand den Beweis für das Gegenteil führen, und damit ist gegeben, daß es nicht Einsicht, sondern Willkür ist zu behaupten: das Universum sei ein zum Zweck der Bewohnung durch lebende Wesen eingerichteter Bau.

Wenn man ein Glas mit einem Pflanzenaufguß der Luft zugänglich hinstellt, dann entwickelt sich in kurzem eine Welt lebender Wesen darin, eine Welt von Infusorien, die ihren Namen eben von dem Aufguß haben. Die Biologen sagen uns: die Keime zu solchen Wesen sind in der Luft allverbreitet; finden sie einen günstigen Boden, wie in jenem Pflanzenaufguß, so kommen sie zum Leben. Wenn diese

Tiere Naturphiloſophen wären, ſo könnten ſie ſo ſchließen: unſer Daſein iſt allein durch dieſe beſondere Zuſammenſetzung und Temperatur des großen Meeres, in dem wir ſo glücklich ſind zu leben, möglich. Es muß daher angenommen werden, daß unſer Meer und ſeine weitere Umgebung, wenn es eine ſolche geben ſollte, durch einen Schöpfer, der unſer Leben wollte, gemacht iſt. — Wenn dieſe Tiere nun aber in Erfahrung brächten, daß in demſelben Augenblick, in dem ſie durch einen glücklichen Luftzug in jenes Waſſerglas geworfen wurden, Millionen ebenſo lebensfähiger Keime daneben fielen und verdarben: würden ſie auch dann an ihrer teleologiſchen Philoſophie feſthalten? Und würden wir, wenn ſie es täten, ihre Logik loben?

So ſteht es mit der Löſung dieſer Seite der Aufgabe, der Demonſtration der Natur als eines angemeſſenen Syſtems von Mitteln zum Zweck des Daſeins lebender Weſen. Wir richten nun unſere Aufmerkſamkeit auf den vorausgeſetzten Zweck.

In der Tat wird keine menſchliche Teleologie ihn wo anders ſuchen können, als in dem Daſein lebender Weſen; ohne Leben wäre die Welt uns abſolut gleichgültig und unverſtändlich. Die Aufgabe der Abſichtenteleologie wäre nun alſo, zu zeigen, daß gerade dieſe Lebewelt, wie ſie uns vorliegt, dem höchſten Zweck entſpricht, das abſolute Gut darſtellt. Sie wird zu zeigen haben, daß alle die tauſend Formen der Tiere und Pflanzen zur Verwirklichung des Wertmaximums, der beſten Welt, erforderlich ſind. Iſt ſo etwas jemals geleiſtet, iſt es auch nur verſucht worden? Hat man, wie uns der Interpret einer Dichtung die innere Notwendigkeit jeder Perſon, jeder Handlung, jedes Auftritts, jeder Zeile des Dramas darzuſtellen vermag, ſo die innere Notwendigkeit jeder Tier- oder Pflanzenart aufgezeigt? Hat man einleuchtend gemacht, daß etwas fehlen würde, wenn ſie wegfiele?

Oder iſt das nicht nötig? Iſt die Bedeutung und der Wert jeder Form ohne weiteres einleuchtend, empfinden wir ſie unmittelbar als eine Bereicherung der Wirklichkeit? — Offenbar iſt das nicht der Fall; wenn wir anfangen wollten, diejenigen Lebensformen, deren Wert unſere Empfindung ohne weitere Frage gelten läßt, aufzuzählen, wir wären bald am Ende, wenigſtens bei den Tieren. Die Zahl der Arten, die uns erfreulich und wertvoll ſind, iſt klein, verglichen mit der un-

endlichen Schar der Wesen, die uns völlig gleichgültig oder widerwärtig und verhaßt sind. Der Wegfall von tausend Formen dessen, was da kreucht und fleucht, würde uns nicht im mindesten kränken; wer nicht Zoolog ist, würde ihn kaum bemerken, und selbst unter den Zoologen vielleicht nur der Spezialist. Ja, zahlreiche Formen des Lebens können wir nicht ohne Widerwillen und Grauen betrachten, ich erinnere nur an die parasitischen Existenzen, die im oder am Leibe anderer ihr Wesen haben. Wie der menschlichen Empfindung ein großer Teil der Tierwelt vorkommt, das zeigt der Umstand, daß man seine Urheberschaft einst unbefangen dem Teufel zuschob. Die Kirchenlehre hilft sich damit, daß sie zwischen Gott und die Natur, wie sie jetzt ist, den Sündenfall setzt, mit dem das Verderben in Gottes Schöpfung hereingebrochen sei.

Nun, alle jene Geschöpfe, welche die vulgäre Zoologie mit dem Hochschätzung nicht ausdrückenden Namen des Ungeziefers zusammenfaßt, sind mit gleicher Sorgfalt von der Natur gebildet. Der Saugrüssel der Wanze soll, wie Eingeweihte versichern, ein wahres Wunderwerk der Technik sein. Es liegt auf der Hand, daß man daraus denselben Schluß ziehen muß, wie aus dem Bau des menschlichen Auges. Es liegt aber auch auf der Hand, daß wir damit vor ein neues, ungeheures Rätsel gestellt sind: wie konnte ein Geist, von dessen technischer Intelligenz wir eine so große Vorstellung uns bilden müßten, auf das Dasein dieser Geschöpfe Wert legen?

Vielleicht wendet jemand ein: nicht darauf komme es an, daß *wir* im stande seien, jene Bildungen in ihrem Wert zu verstehen. Das sei ein Überrest der engen Betrachtung der alten *anthropozentrischen* Teleologie, die den Wert aller Dinge aus ihrer Beziehung zum Menschen ableitete. An ihre Stelle sei bei Einsichtigen längst eine andere Betrachtungsweise getreten, die *immanente* Teleologie. Sie frage nicht nach dem Nutzen oder Wert einer Art für den Menschen, sondern betrachte jedes Geschöpf als Selbstzweck. Um seiner selbst willen seiend, sei sein Dasein gerechtfertigt, wenn es von ihm selber mit Befriedigung empfunden werde.

Nehmen wir an, es sei so, dann wäre also zu beweisen, daß innere Organisation und äußere Umgebung sich überall als ein System von Mitteln zu dem Zweck darstellten, den lebenden Wesen ihr Dasein

zu einem befriedigenden und glücklichen zu machen. Ist dieser Beweis geführt worden? kann er geführt werden? Ich glaube nicht. Ja, es wäre wohl nicht schwer, die Tatsachen so darzustellen, daß daraus eher die Gleichgültigkeit des Urhebers gegen diesen Zweck zu vermuten wäre.

Das Leben aller Tiere ist ein beständiger Kampf ums Dasein, d. h. um die Lebensbedingungen. Der Kampf endigt vermutlich für die große Mehrzahl mit dem Unterliegen, lange bevor die innere Lebensfähigkeit erschöpft ist. Von tausend Keimen kommt vielleicht nicht einer zur Entwicklung und von hundert entwickelten Wesen erreicht wohl nicht eines sein natürliches Lebensende; das Leben der übrigen wird durch irgend welche Ungunst der äußeren Verhältnisse gewaltsam abgeschnitten, durch Hunger und Frost und Unfälle aller Art, vor allem durch einen schrecklichen Unfall: es fällt dem Feinde zur Beute. Das ist nicht ein Ausnahmefall, den man entschuldigen möchte, sondern regelmäßige Einrichtung, die meisten Tiere dienen bestimmungsmäßig anderen zur Nahrung; ihr Leben ist beständige Flucht und Abwehr, sei es vor stärkeren Verfolgern, sei es vor kleinen parasitischen Widersachern. Warum diese Einrichtung, wenn Befriedigung oder Glück der Zweck war? Warum nicht allen auf andere Art die Ernährung möglich machen, durch Pflanzenkost oder auch durch unmittelbare Assimilierung unorganischer Stoffe in geeigneten Verbindungen? Warum sie gerade auf die Mitgeschöpfe anweisen? Warum die lebenden Leiber selbst zum Nährboden und Träger an ihrem Leben zehrender Feinde machen?

Der unbefangenen Betrachtung des Biologen werden die Tatsachen vielleicht überhaupt in ganz anderem Licht erscheinen: Lust und Schmerz, nicht Gut oder Übel, sondern beide Mittel zum Ziel der Lebenserhaltung. Durch den Schmerz werde das Tier angetrieben, sich dem Einfluß des Schädlichen, Zerstörenden zu entziehen, durch die Lust angelockt, das Nützliche, Erhaltende zu suchen. Und soviel er sehen könne, verwende die Natur beide Mittel, ohne eins vorzuziehen; sollte aber eins vorgezogen werden, so sei es wohl eher der Schmerz. Der Zweck also, auf den die Natur abziele, scheine die Erhaltung des Lebens zu sein, und zwar mehr als die Erhaltung des Individuums die Erhaltung der Art. — Die Hervorbringung und Erhaltung der Arttypen würde sich demnach als das tatsächliche Ziel der Natur darstellen.

Damit ständen wir dann wieder vor jenem Rätsel: wie kann das Dasein aller dieser Lebensformen den Zweck eines dem unseren ähnlichen Geistes sein? Auf diese Frage antworten: jedes Tier sei Selbstzweck, heißt lediglich auf den Stumpfsinn spekulieren, der sich mit einem Wort abspeisen läßt. Setzt man einfach die Wirklichkeit, so wie sie ist, als absoluten Zweck, dann ist es allerdings keine Kunst, nachzuweisen, daß die Natur ein genau angepaßtes System von Mitteln zur Erreichung dieses Zweckes ist. Sind die Kieselsteine am Meeresufer „Selbstzwecke", dann kann man auch aus ihnen den Ursprung der Naturordnung in einem nach Absichten wirkenden Geist beweisen; natürlich, es mußte die ganze Erde so gebaut sein, das Meer mußte durch Wind und Wetter, Sonne und Mond gerade so bewegt werden, daß diese Wellenschläge mit dieser Stärke und Richtung jeden Stein trafen. Nimmermehr hätte er sonst gerade diese Gestalt, die er hat, gewinnen können. — Ich gestehe, daß mir die alte anthropozentrische Teleologie von hieraus vor der immanenten, die ihr gegenüber so vornehm zu tun pflegt, noch immer den Vorzug zu verdienen scheint: hier erhalten wir doch eine verständliche, wenn auch nicht zulängliche Antwort auf die Frage nach dem Weltzweck; die immanente versucht uns mit einem bloßen Wort: Selbstzweck, abzuspeisen.

Dies führt uns auf die Frage: wie steht es mit dem Zweck und seiner Erreichung in dem Gebiet der Wirklichkeit, wo wir am deutlichsten sehen und am sichersten urteilen, in der Menschenwelt? Ist etwa die *Geschichtsteleologie* in der Lösung der Aufgabe glücklicher gewesen als die Naturteleologie? Von jeher haben die Völker und die Einzelnen in den Schicksalen, die sie erlebten, in den Siegen, die sie errangen, in den Niederlagen, die sie erlitten, in dem Glück wie in dem Unglück, das über sie kam, die Einwirkung der Götter, den Finger der Vorsehung erblickt. Ist es der Geschichtsphilosophie gelungen, diesen *Glauben* in ein wissenschaftliches *Erkennen* zu verwandeln?

Die Aufgabe einer teleologischen Geschichtsphilosophie fällt der Form nach mit der der Naturteleologie zusammen; sie müßte auch zuerst den Zweck des geschichtlichen Lebens darlegen und sodann zeigen, daß der Gang der Geschichte der gerade Weg zu diesem Ziel ist.

Auf die Frage nach dem Ziel erhalten wir allgemeine Formeln

zur Antwort von der Art: Zweck der Geschichte sei die volle Entwicklung der Idee der Menschheit oder der Humanität, die Entfaltung aller ihrer Kräfte und Anlagen in einer mannigfaltigen und harmonischen Bildung, oder die Hineinbildung der Vernunft in die Natur, oder ein Leben voll Tugend, Weisheit, Liebe und Glück, kurz, der Himmel auf Erden. — Gut, es sei so; nun aber erwarten wir weiter, daß man uns dies vollkommene Leben in concreto darstelle, daß man uns die schematischen Umrisse mit einer ausgeführten Zeichnung erfülle, uns die Bildung der einzelnen Völker beschreibe, denn die vollkommene Bildung der Menschheit wird doch Vielheit und Mannigfaltigkeit der Völker nicht ausschließen; daß man bei einem jeden von seiner Religion, seiner Philosophie und Wissenschaft, seiner Literatur und Kunst, seinen gesellschaftlichen und staatlichen Einrichtungen, seinem Familienleben und seiner Erziehung in seiner vollendeten Gestalt eine deutliche Vorstellung gebe. Oder ist das eine unmögliche Sache, unmöglich nicht nur, weil unsere Erkenntnis oder Phantasie nicht für die Aufgabe ausreicht, sondern unmöglich auch, weil es ein Ziel in dieser Gestalt gar nicht geben kann, weil das Leben, wenigstens das Leben auf Erden, nur in der Bewegung ist, und nicht in einem beharrlichen Zustande? Dann wäre also die Aufgabe, den geschichtlichen Verlauf selbst in allen seinen Teilen als absolut wertvoll nachzuweisen, zu zeigen, wie jeder in ihm sinnvoll zum Ganzen sich fügt, ähnlich, wie in einem Epos oder Drama jeder Teil durch eine uns verständliche innere Notwendigkeit gefordert wird. Es wäre dann jedes einzelne zugleich Mittel zum Zweck und Teil des Zwecks.

Offenbar bedarf es auch hier nur der Bezeichnung der Aufgabe, um ihrer Unlösbarkeit inne zu werden. Eine solche Geschichtsphilosophie müßte uns zeigen, wie jedes Volk in dieser Natur, in dieser Umgebung, in dieser Nachbarschaft anderer Völker leben mußte, nicht um zu erleben, was es erlebte, und um zu werden, was es geworden ist; denn das ist freilich selbstverständlich, die Griechen wären andere geworden, wenn sie in das Indusland, und die Mongolen andere, wenn sie an das Ägäische Meer verschlagen worden wären; sondern zeigen, wie eben diese Umgebung, diese Berührung mit anderen Völkern, diese Schicksale sein geschichtliches Leben so vollkommen und inhaltreich als möglich gemacht haben. Sie müßte z. B. zeigen, wie sie zur voll-

kommenen Erfüllung der deutschen Geschichte, der höchsten Entfaltung deutschen Wesens, erforderlich war: die Nachbarschaft der Franzosen und Russen, der Dreißigjährige Krieg und die Teilung Polens, die Erfindung der Buchdruckerkunst und des Branntweinbrennens, wie es aus dem Sinn notwendig war, daß mit dem Beginn der Reformation die Thronbesteigung Karl V., mit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft und der Räuber Schillers der Tod Lessings zusammenfiel.

Was in Wirklichkeit in dieser Absicht unternommen worden ist, das ist, wenn wir von der spekulativen Geschichtsphilosophie absehen, die die Aufgabe gelöst zu haben glaubt, wenn sie die Völker und Zeiten nach einem schematischen Leitfaden aufgezählt und jedem zum Zeichen, daß es durch den dialektischen Prozeß hindurchgegangen sei, eine Etikette mit einem Stichwort aufgeklebt hat, nichts weiter, als daß man einzelne bedeutende Ereignisse herausgegriffen und mit ihren geschichtlichen Bedingungen als Zwecke und Mittel verknüpft hat. So ist es üblich geworden, das römische Reich als providentielle Vorbereitung des Christentums, oder die humanistische Bewegung als Vorbereitung der Reformation zu betrachten; schon Luther philosophiert so: niemand habe bisher gewußt, wozu Gott die Sprachen habe herfürkommen lassen, jetzt sehe alle Welt, daß es um des Evangeliums willen geschehen sei. — Sicherlich, ohne dieses Zusammentreffen würde der geschichtliche Verlauf ein anderer gewesen sein. Ob das ein Unglück gewesen wäre? Ob das zeitweilige Zusammengehen Luthers mit Hutten und den übrigen Feinden der „dunkeln Männer" ein Glück war? Wer will es sagen; kann doch niemand den Lauf der Dinge konstruieren, der bei teilweiser Veränderung der Faktoren gekommen wäre. Wir können sagen: der geschichtliche Verlauf, wie er sich wirklich zugetragen hat, war nicht der einzig mögliche; aber wir können nicht das Mögliche mit dem Wirklichen vergleichen und sagen: unter allen möglichen Wegen war dieser der beste. Man lasse den Bauernkrieg eine andere Wendung nehmen, man lasse des Kolumbus Schiffe untergehen, man lasse Karl den Großen von den Sachsen erschlagen werden, oder man lasse die Straße von Gibraltar geschlossen und dagegen die Landenge von Suez eine bequeme Seestraße sein, und die ganze Geschichte der europäischen Völkerwelt nimmt eine andere Gestalt an. Ob eine schlimmere oder bessere? Niemand vermag es zu sagen. Wir

können glauben, daß es gut ist, wie es gekommen ist, und dazu leitet uns ein natürlicher Instinkt, der uns das Wirkliche als das Notwendige und das Gewohnte als das Gute hinzunehmen treibt; aber wir können es nicht beweisen. Das kann nur die harmlose Beschränktheit meinen, die über dem Wirklichen das im Schoße der Möglichkeit gebliebene Andere überhaupt nicht sieht; oder die glückliche Selbstzufriedenheit der spekulativen Methode, die in ihren Begriffen die weltbewegenden Kräfte, „Ideen" genannt, zu besitzen glaubt, die der Zufälligkeiten des Wirklichen, sie mögen fallen, wie sie wollen, sich bedienen, ohne dadurch aus ihrer prästabilierten Bahn gebracht zu werden.

Übrigens ist bemerkenswert, daß fast bei allen Ereignissen, die große geschichtliche Wendungen herbeiführten, zwei Auffassungen sich gegenüber stehen: eine sieht das Ereignis als gut, die andere als schlimm an. Man nehme die Darstellung der Reformation bei Protestanten und Katholiken, dort erscheint sie als die Errettung des deutschen Volkes aus Verkommenheit und Knechtschaft, hier als der Anfang aller Verwirrung und Auflösung, aus der uns herauszuführen die Kirche eben jetzt wieder mit kräftigem Anlauf sich anschicke. Oder man nehme die Darstellung der französischen Revolution bei Demokraten und Royalisten. Oder man lasse die Geschichte der Juden von den Kanaanitern, die Geschichte der Spanier von den Sarazenen, die Geschichte der Engländer von den Völkern, die in allen Weltteilen von ihnen zertreten und umgebracht worden sind, geschrieben werden: es würden im ganzen dieselben Ereignisse vorkommen, aber mit umgekehrtem Vorzeichen versehen, ein Zeichen, daß wir es in der Wertschätzung nicht mit objektiver Erkenntnis, sondern mit subjektiven Empfindungen zu tun haben.

Was dennoch eine gewisse Einmütigkeit in die Auffassung bringt, das ist der Umstand, daß die Geschichte zuletzt nur mehr von einer Seite geschrieben wird, nämlich von den überlebenden Siegern; die Toten sind stille Leute. Das gilt auch von denen, die in den inneren Kämpfen unterliegen. Wäre die Gegenreformation durchgeführt worden, so würde die Geschichte der Reformation im Gedächtnis der Menschen sich ähnlich wie jetzt die der wiedertäuferischen Bewegung ausnehmen. So geschieht es, daß der geschichtliche Verlauf, indem er

den Sieger begünstigte und die Gegenwart herbeiführte, als eine Reihe von Fügungen des Himmels erscheint. Wird dann noch der Vorhang, der vor der Zukunft hängt, mit den eigenen Hoffnungen und Idealen bemalt, so ist es kein Wunder, wenn die Sache stimmt, und die ganze Geschichte als der gerade Weg zum prädeterminierten Ziel sich darstellt. — Eben dieser Umstand ist es auch, der die theologischen Geschichtsphilosophen hat darüber hinwegsehen lassen, wie seltsam im Grunde die Geschichte des jüdischen Volkes ausläuft. Nach der alten Anschauung ist die göttliche Führung gerade bei diesem Volke am sichtbarsten, ja wir haben in der Heiligen Schrift die authentische Darlegung des Weges, den Gott sein auserwähltes Volk führte. Er hat ihm das Land und die Nachbarvölker zur Umgebung bestimmt, er erweckt ihm Richter und Propheten und versieht diese persönlich mit Instruktionen, er greift in die Schicksale des Volkes beständig mit hilfreichen Wundertaten ein, am Roten Meer und im Lager der Assyrer vor Jerusalem; endlich hat er ihm jahrhundertelang predigen und weissagen lassen von einem Messias, den er senden werde: und das Ende ist, daß dies Volk den Messias, als er nun erscheint, verwirft und dann selber von Gott als unerziehbar verworfen werden muß.

Noch deutlicher wird die Unmöglichkeit teleologischer Konstruktion der Geschicke im Einzelleben. Zu allen Zeiten ist die Fügung der Schickungen im eigenen Leben für den einzelnen die letzte und tiefste Ursache des Glaubens an eine leitende Vorsehung gewesen. An anscheinende Zufälle knüpften sich bedeutungsvolle Lebenswendungen, aus schwerer Not und Bedrängnis eröffnete sich ein ungesehener Ausweg, selbst widrige Begebnisse führten am Ende heilsame Folgen herbei; du siehst, daß nicht du selbst mit vorschauender Vernunft dein Leben zu gutem Ziel geführt hast und sprichst mit Ehrfurcht: was ist des Menschen Kind, daß du sein gedenkest, und des Menschen Sohn, daß du seiner dich annimmst!

Suchst du nun aber den Glauben in Erkenntnis umzuwandeln, so türmen sich bald die Schwierigkeiten und Zweifel bergehoch. Freilich, alles was kam, hat beigetragen zu dem jetzigen Zustand hinzuführen. Ist er denn aber der bestmögliche? Entspricht dein Leben in seinem ganzen Verlauf deinem Ideal? War eine vollere, höhere, reinere Erfüllung nicht denkbar? Und wie steht es mit denen, die

überhaupt im Leben gescheitert sind? Oder gibt es solche nicht? Das hieße allzu sehr den Tatsachen ins Gesicht schlagen. Woran lag es? Hat es hier die leitende Hand an sich fehlen lassen? Oder wirst du den Mut haben zu sagen: auch für diese waren die Lebensumstände und Schicksale die besten, die sie haben konnten; wenn sie es trotzdem zu einem rechtschaffenen und tüchtigen Leben nicht brachten, so lag es nur an ihnen selber; jede Veränderung der Umstände, der Erziehung, der Gesellschaft hätte noch schlimmeres Verfehlen zur Folge gehabt?

Ich glaube nicht, daß sich jemand finden wird, die Verteidigung einer solchen Behauptung zu übernehmen. Sondern, wenn wir irgend etwas in diesen Dingen sehen, so ist es doch dies: so verzweifelte Naturanlagen sind selten, daß ihnen bei keiner Gestaltung der Lebensbedingungen ein erträgliches Leben wäre abzugewinnen gewesen. In sehr vielen Fällen meinen wir deutlich zu sehen: nicht an dem Willen und Wesen selbst lag es, wenn es nicht zu rechter Entfaltung kam, sondern an der Ungunst der Umstände, sei es an grimmiger Armut und Niedrigkeit der Verhältnisse, oder an Üppigkeit und Mangel an ernsten, den Willen drängenden und herausfordernden Aufgaben, oder an stumpfsinniger Teilnahmlosigkeit der Umgebung, oder an listiger Verführung durch schlechte Genossen.

Also von einer Einsicht in die teleologische Notwendigkeit kann auch auf diesem Gebiet nicht die Rede sein. Der Glaube mag, wenn er am Ende der Laufbahn zurückblickt auf die vielverschlungenen Lebenswege, die er geführt worden ist, mit Dank eine höhere Leitung darin verehren; aber von einer Erkenntnis hier zu reden wäre Vermessenheit.

So urteilt auch das religiöse Gefühl. Es spricht: wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege! denn wer hat des Herrn Sinn erkannt? oder wer ist sein Ratgeber gewesen? fügt aber dem Bekenntnis des Nichtwissens gleich das Bekenntnis des Glaubens hinzu: Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! (Röm. 11, 34 ff.)

Es wird nicht nötig sein, noch des breiteren zu erörtern, ob die Geschichtsteleologie erfolgreicher sein würde, wenn sie anstatt objektiver Lebensgestaltung im Sinne menschlicher Vollkommenheit die allgemeine Glückseligkeit als das Ziel setzte und nun zu zeigen unternähme, daß

hierauf die Tatsachen als Mittel bezogen wären. Wie wenig eine solche Anschauung der allgemeinen Lebensstimmung und also wohl auch der Wahrheit entsprechen würde, dafür genügt es, auf eine Tatsache hinzuweisen: die beiden Religionen, welche die meisten Bekenner zählen, Christentum und Buddhismus, sind, wenigstens in ihrem Ursprung, Erlösungsreligionen; sie verheißen nicht Glückseligkeit, sondern Erlösung vom Übel, nicht durch Kultur und Befriedigung aller Bedürfnisse, sondern durch Erlösung von der Begierde, durch Erlösung vom Willen zu leben, vom Streben nach irdischen Gütern, Reichtum, Ehre und Wollust. Ihr Urteil über den Lustwert des irdischen Lebens ist einstimmig: Leben ist Leiden; Sünde und Elend sind der Inhalt des Lebens des natürlichen Menschen. Teleologisch gerechtfertigt wird, nach christlicher Anschauung, das irdische Leben allein dadurch, daß es zu einem höheren, dem jenseitigen Leben in Beziehung steht; nicht als Selbstzweck, sondern als Vorbereitungs- und Prüfungszeit für das ewige Leben hat es Sinn und Bedeutung. Womit denn zugleich gesagt ist, daß sie eine teleologische Konstruktion des Menschenlebens durch Wissenschaft nicht für möglich hält, das jenseitige Leben ist nicht Gegenstand der Wissenschaft, sondern des Glaubens.

Freilich, das hat nicht verhindert, daß nicht später, als das Christentum in ein positiveres Verhältnis zur Welt getreten war und eine christliche Philosophie entstand, auch eine teleologische Geschichtsphilosophie auf diesem Boden zu stande kam, die das geschichtliche Leben als Verlauf zu jenem transzendenten Ziel konstruierte; die Vermischung des Transzendenten und des Empirischen ist ja für die ganze Entwicklung der Wissenschaft unter dem übermächtigen Einfluß des kirchlich-religiösen Lebens charakteristisch. Und man kann auch zugestehen, daß die Geschichtsteleologie ein formell vollendeteres System als in der kirchlichen Philosophie nie erreicht hat: der Himmel und die ewige Seligkeit das große Endziel des geschichtlichen Lebens, die Erde sein diesseitiger Schauplatz; sein Mittelpunkt die Menschwerdung Gottes und die Gründung des Gottesreichs auf Erden; die ganze Vorzeit zu diesem großen zentralen Ereignis hinstrebend, die ganze Folgezeit von ihm bestimmt und erfüllt; der ganze Verlauf eingefaßt von der Weltschöpfung auf der einen, dem jüngsten Gericht auf der anderen Seite — in der Tat eine so einfache und große Philosophie

der Geschichte, daß wir aus unserer Ratlosigkeit nicht ohne ein Gefühl des Neides darauf zurückblicken können. Was sind Hegels oder Comtes dürre Abstraktionen gegen diese konkret-lebendige Anschauung? Freilich, wir müssen es tragen. Uns fehlt die Unbefangenheit, mit der das Mittelalter Glauben und Wissen in eins zusammenschmiedete. Uns fehlt auch die Enge seines Gesichtskreises. Wie sein kosmischer Horizont durch die neue Astronomie, so ist sein historischer Horizont, der wesentlich durch die Geschichte des alten Bundes und, seit der Wende der Zeiten, durch die Geschichte der Kirche bestimmt war, durch die an den Humanismus sich anknüpfende geschichtliche Forschung aufgehoben worden. Ins Grenzenlose ist endlich der Ausblick durch die jüngsten sprachgeschichtlichen und biologischen Forschungen erweitert. Nicht die Willkür menschlicher Gedanken, die Tatsachen selbst haben den Rahmen des alten Systems zersprengt; es ist vergeblich, die Bruchstücke wieder zum Ring einer teleologischen Demonstration zusammenzufügen.

Ziehen wir die Summe. Weder die Natur- noch die Geschichtsteleologie hat den Wert einer wissenschaftlichen Theorie; hierüber kann seit der Aufhebung der geo- und anthropozentrischen Weltanschauung sich keine ernsthafte Philosophie mehr einer Täuschung hingeben. Alle Beweise, die den Verstand nötigen wollen, in der Weltordnung die Wirkung eines nach uns faßbaren Absichten tätigen Geistes anzuerkennen, bleiben unendlich weit hinter der Aufgabe einer wissenschaftlichen Beweisführung zurück. —

Was trotzdem so lange Zeit hindurch die Gedanken immer wieder in jene Richtung zurücklenkte, das war vor allem die absolute Ratlosigkeit, in welche die Naturphilosophie durch die Frage nach dem ersten Ursprung der lebenden Wesen versetzt wurde. Daß der Zufall die Atome einmal gerade so sollte zusammengewürfelt haben, das blieb doch unglaublich. Und so schien nur die andere Auskunft übrig zu sein.

Freilich, für den Naturforscher war damit doch gar nichts gewonnen. Den Wert einer befriedigenden Erklärung oder auch nur einer brauchbaren Hypothese hat sie nie gehabt. Eine Erscheinung im Sinne der Naturwissenschaft erklären heißt, sie als naturgesetzmäßige Wirkung bekannter Kräfte aufzeigen. Nun ist Intelligenz allerdings ein bekanntes Agens, nämlich in der Gestalt, in der sie in Menschen und

Tieren auftritt. Dagegen ist sie als kosmisches Agens keineswegs bekannt. Der Naturforscher, dem man sagt: Pflanzen und Tiere sind ursprünglich von einer Intelligenz gemacht worden, wird daher gleich erwidern: so zeigt mir Natur und Wirkungsweise dieser Intelligenz, zeigt mir, wo, wann und vor allem auf welche Weise sie die organischen Wesen gebildet hat. Vermögt ihr das nicht, kommt ihr nicht über den allgemeinen Satz hinaus: bei der Ordnung der Welt ist ein Geist im Spiel gewesen, dann ist mir damit allerdings gar nichts geholfen. Eine solche, zu einmaliger Wirkung angenommene Kraft, von deren Natur und Wirkungsweise im übrigen nichts bekannt ist, das ist eine vis occulta im eigentlichsten Sinn. In meinen Augen ist es daher völlig einerlei, ob ihr auf die Frage nach dem ersten Ursprung der lebenden Wesen antwortet: ein Geist hat sie gemacht, wir wissen nicht, auf welche Weise und kennen auch sein Wesen nicht weiter; oder ob ihr sagt: wir wissen überhaupt nicht, wie sie entstanden sind.

Und, so könnte er hinzufügen: ihr sagt, blinde Naturkräfte können kein lebendes Wesen bilden; aber ich sehe ja täglich, daß sie es tun. Ich lege ein Samenkorn in die Erde, und es wächst ein Halm daraus; die Henne legt ein Ei, und nach ein paar Wochen Brütens kommt ein Huhn daraus. Ich kann zwar nicht alle Kräfte und Wirkungen, die dabei beteiligt sind, im einzelnen darlegen; aber so viel meine ich doch zu sehen, daß dabei keine Überlegung und keine geistige Wirksamkeit stattfindet, weder bei der Bildung des Samenkorns oder des Eis und des Keims, noch beim Brüten und Wachsen. Können jetzt blinde Kräfte gegebenen Stoff in lebendigen Samen umwandeln und aus ihm wieder ein lebendiges Wesen hervorgehen lassen, warum nicht ursprünglich? Oder war damals die Mitwirkung einer Intelligenz notwendig, warum jetzt nicht ebenso gut? Durchaus müßtet ihr dann auch sagen: wir können das Wachstum des Hühnchens im Ei nicht begreifen; also ist notwendig, eine Intelligenz, einen Geist anzunehmen, der noch alle Tage in all den tausend Eiern und Keimen, die der Tag hervorbringt, durch absichtliche Anordnung die Stoffteile so zusammenführt, daß daraus ein lebendes Geschöpf wird. Und dann wird es notwendig bleiben, daß eben dieser Geist auch die Bewegungen der Teile im lebenden Körper bewirkt, denn von blinden Kräften dürfte die Leistung nicht erwartet werden; die intellektuellen Kräfte der Wesen

selbst aber sind offenbar nicht die Ursache; was versteht das eben ausgeschlüpfte Hühnchen von Muskeln, Nerven und Verdauung? Ja wie viel versteht der Physiolog davon?

4. Die Entwicklungstheorie.

Eine neue Epoche in der Behandlung des Problems beginnt mit dem Durchdringen der neuen biologischen Anschauung in unserer Zeit; die Entwicklungstheorie eröffnet einen Ausweg aus jenem Dilemma. Sie gibt der natürlichen oder spontanen Entstehung der Lebewesen eine Gestalt, in der sie vorstellbar wird. Sie nimmt bekanntlich an, daß die Tiere und Pflanzen nicht in der Gestalt, in der wir sie jetzt sehen, eines Tages plötzlich fertig aus unorganischer Materie hervorgingen, sondern betrachtet sie als die Ergebnisse eines langen Bildungsprozesses. Nicht nur die Individuen, auch die Arten haben Entwicklung; aus einer oder aus wenigen Urformen einfachster Struktur sind, unter dem Zusammenwirken äußerer und innerer Ursachen, allmählich die mannigfachen und komplizierten Bildungen entstanden. Insofern diese Ansicht eine lange Reihe von Tatsachen beizubringen vermag, die auf sie hinweisen, ist sie die erste Hypothese, die den formellen Anforderungen an eine wissenschaftliche Erklärung entspricht. Die frühere Auskunft, welche die Arten der Tiere und Pflanzen durch eine von außen formende Intelligenz ursprünglich hervorgebracht werden ließ, ist damit als naturhistorische Theorie endgültig beseitigt, beseitigt nicht durch Widerlegung, sondern wie jede überlebte Theorie beseitigt wird: durch das Dasein der rechtmäßigen Nachfolgerin, der besseren Theorie.

Der erste, der diese Vorstellungsweise wissenschaftlich durchzuführen unternahm, war der französische Biolog de Lamarck in seiner Philosophie zoologique (1809). In verwandten Bahnen bewegten sich die Gedanken gleichzeitiger deutscher Naturphilosophen, Schelling, Oken, Goethe. Die exakte Forschung verhielt sich zunächst spröde gegen so ausschweifende Hypothesen. Der Boden mußte erst besser vorbereitet werden. Dies geschah vor allem durch die Entwicklung der Geologie und Paläontologie. Die zahlreichen ausgestorbenen Lebensformen, die nach und nach ans Licht traten, machten es zur Gewißheit, daß die organische Welt im Laufe der Zeiten von großen Ver-

änderungen betroffen worden war. Für die alte anthropomorphische Erklärungsweise waren die neuen Tatsachen ebenso viele Schwierigkeiten; sie nötigten zur Annahme großer Katastrophen mit wiederholter Zerstörung der organischen Welt, und ebenso oft wiederholter Schöpfung, eine Annahme, die denn freilich den Anthropomorphismus, indem sie ihn vollendete, zugleich ad absurdum führte: wie unzulängliche und weggeworfene Versuche erschienen nun die ausgestorbenen Formen. Gleichzeitig entzog die Geologie dieser Vorstellung den Boden; sie ging unter Lyells Führung zu der Anschauung über, daß die Erde ihre Gestalt nicht so sehr einmaligen, gewaltsamen Katastrophen, als der Summierung regelmäßiger Wirkungen derselben Kräfte, die noch heute tätig sind, in langen geologischen Zeiträumen verdanke.

So war die Zeit vorbereitet für die große Umwälzung in den biologischen Anschauungen, die sich an den Namen von Charles Darwin knüpft. Das Werk, in dem er die neue Theorie zuerst darlegte: Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl (1859), bezeichnet den Beginn einer neuen Epoche nicht bloß in der Biologie; es hat mit dem folgenden Werk: Abstammung des Menschen (1871), auf die gesamte Weltanschauung, vor allen auf die geschichtlichen Wissenschaften, mit Einschluß der Politik und Moral, einen bedeutsamen Einfluß geübt. Ich versuche die Hauptpunkte zu bezeichnen.

Darwins Verdienst besteht nicht in der ersten Konzeption des Gedankens der Entwicklung überhaupt, auch nicht eigentlich in der Entdeckung der Ursachen der Transmutation; er hat selbst in einer einleitenden historischen Skizze mit der freien und freudigen Anerkennung fremden Verdienstes, die ihn als wissenschaftlichen Charakter so liebenswert macht, gezeigt, wie alle seine Gedanken, wenigstens in Ansätzen und Spuren, schon vor ihm ausgesprochen sind; sein eigentliches Verdienst ist die mit nie ermüdendem Eifer durchgeführte Erprobung dieser Gedanken an den Tatsachen. Die Vereinigung genialer Kombinationsgabe, kritischer Besonnenheit und erstaunlicher Beharrlichkeit hat ihn befähigt, aus zerstreuten Gedanken und Tatsachen eine Theorie oder vielmehr ein Forschungsprinzip zu bilden, dessen Fruchtbarkeit auch in fremden Händen der beste Beweis seiner Bedeutung ist.

Das Transmutationsprinzip, welches Darwin als die eigentlich

bewegende Kraft in der Entwicklung der Lebensformen hinstellt, ist der Kampf ums Dasein und die hierauf beruhende natürliche Zuchtwahl.

Die prinzipielle Frage, um die es sich handelt (wenn wir zunächst von der ersten Entstehung organischen Lebens absehen), ist die: können aus vorhandenen Arten neue Arten entstehen? Die alte Biologie verneinte die Frage: die Erfahrung zeigt, daß die Nachkommen stets den Erzeugern gleichen. Allerdings finden kleine Abweichungen in Gestalt, Größe, Farbe u. s. w. statt; aber diese stellen sich als Schwankungen um ein Mittel dar, das sich nicht verändert, das ist der Arttypus. Die Arttypen sind konstant; das ist das Grundgesetz der alten Biologie.

Darwins Aufmerksamkeit wendete sich früh einem Gebiet zu, wo jene kleinen Abweichungen eine bedeutende Rolle spielen, es ist das Gebiet der zahmen Tiere und Pflanzen. Bei den Haustieren und Kulturpflanzen sind die Abweichungen nicht nur zahlreich und bedeutend, sondern auch zu bleibenden Typen, den Abarten oder Rassen befestigt; die Pferde, Rinder, Schafe, Schweine, Hunde, Hühner, Tauben, und ebenso die Kulturpflanzen, die Obstbäume, Blumen, Kornarten, kommen in überaus mannigfaltigen und abweichenden Formen vor, die doch alle auf eine wilde Urform als gemeinsame Stammform zurückweisen. Und noch alle Tage entstehen unter der Hand der Gärtner und Züchter neue Formen, neue Spielarten von Blumen, Tauben, Hunden u. s. w. Wie geschieht das? Nun, bekanntlich durch Zuchtwahl: man wählt unter den vorhandenen Individuen zur Fortpflanzung diejenigen aus, die gewisse erwünschte Eigenschaften in vorzüglichem Maße besitzen, eine Eigentümlichkeit des Gefieders, feine Wolle, Fülle des Fleisches, Schnelligkeit oder Kraft u. s. w. Unter den Nachkommen, die die elterlichen Eigenschaften erben, wählt man wieder nach demselben Gesichtspunkt aus, und so erreicht man in verhältnismäßig kurzer Zeit durch Summierung kleiner Unterschiede so beträchtliche Formänderungen, wie sie z. B. englische Rinder, Schafe, Schweine gegenüber der Stammform zeigen.

Nun, sagt Darwin, ebenso verfährt die Natur im großen: sie ist die größte Züchterin. Auch sie wählt für die Fortpflanzung der Art die Individuen aus; allerdings in anderer Art als der Mensch: die Auswahl geschieht nicht in Form der Überlegung, und der

leitende Gesichtspunkt ist nicht, wie dort, eine äußerliche Nützlichkeit für den Menschen, sondern die immanente Nützlichkeit, nämlich für die Erhaltung des Individuums und der Art.

Näher vollzieht sich die Naturzüchtung auf folgende Weise. Das Leben ist für die Lebewesen ein beständiges Ringen um die Lebensbedingungen. Die Zahl der Geschöpfe, die leben und sich erhalten wollen, ist immer größer als die Zahl der Plätze an der Tafel der Natur, eine Folge der verschwenderischen Hervorbringung der Lebenskeime. Die Fruchtbarkeit der Arten ist sehr verschieden; aber es gibt keine Art, von der nicht unter günstigen Umständen ein einziges Paar im stande wäre, in einigen Jahrhunderten die Erde mit seinen Nachkommen zu füllen. Daß dieser Erfolg nicht eintritt, liegt an der Sparsamkeit der Lebensbedingungen; in dem um diese entbrennenden Kampf unterliegt die große Mehrzahl vorzeitig. Hierzu kommt eine zweite Tatsache: die Individuen einer Art treten nicht mit völlig gleichen Kräften in den Kampf ein; es finden mannigfache kleine Abweichungen statt. Die Folge ist, daß in jenem Kampf um das Leben diejenigen Individuen am meisten Aussicht haben siegreich zu bestehen, deren Abweichungen Vorzüge sind; Überlegenheit wirkt lebenerhaltend. Es können die verschiedensten Eigenschaften sein, die Überlegenheit begründen, ein Mehr an Stärke, Schnelligkeit, Findigkeit, Intelligenz, ein Vorzug der Schutz- oder Angriffswaffen, eine geringere Bemerkbarkeit oder größere Widerstandsfähigkeit gegen Schädlichkeiten aller Art: jeder dieser Vorteile mag seinen Inhaber bei einem Kampf überlegen, bei einer Flucht erfolgreich, in Frost oder Hungersnot ausdauernd machen, wo minder begünstigte umkommen. — Eben damit haben dieselben Individuen auch die meiste Aussicht, zahlreiche Nachkommen zu hinterlassen und indem sie auf diese ihre Ausstattung vererben, geschieht es, daß, was zunächst individueller Vorzug war, allmählich zur Gattungseigenschaft wird: die den Lebensbedingungen am besten angepaßten Individuen bestimmen den Arttypus. — Ein einseitiges Übermaß in der Entwicklung gewisser Eigenschaften, z. B. der Größe, oder der Bewaffnung, oder der Schnelligkeit, kann dabei nicht herauskommen, weil solche das allgemeine Gleichgewicht störte und damit die Lebensfähigkeit wieder herabsetzte; ein tierischer Haushalt muß, wie ein wirtschaftlicher oder politischer Haushalt, seine Leistungen

auf die verschiedenen Funktionen nach dem Maß ihrer Wichtigkeit verteilen: auf Wehrhaftigkeit, Beweglichkeit, Nerventätigkeit u. s. w.

Auf diese Weise also kann Steigerung im Sinne der immanenten Zweckmäßigkeit, aufsteigende Entwicklung stattfinden, ohne daß es zur Erklärung einer von außen eingreifenden Intelligenz bedarf. Und mit der Steigerung findet zugleich Differenzierung der Typen statt. Das jeweilig mögliche Maximum von Leben wird durch Spaltung in verschiedenartige Typen mit verschiedenen Bedürfnissen und verschiedener Organisation erhöht; es haben mehr Individuen von verschiedenen Arten, als von einer Art nebeneinander Raum, weil sie in die freien Plätze sich mit mehr Raumersparnis hineinpassen. Darwin zeigt, wie für Pflanzen dies Gesetz gültig ist. Abweichung von der Mittelform mit Beziehung auf die Lebensbedingungen ist ein erhaltender und daher artbildender Vorteil. Damit hängt zusammen das Eingehen der Mittelformen: die Extreme stehen in nicht so scharfer Konkurrenz. Auch hier wird allmählich ein Gleichgewichtszustand erreicht, bei dem das unter diesen Gesamtbedingungen mögliche Lebensmaximum besteht.

Neben und mit dem Prinzip der Naturzüchtung, das er in den Vordergrund stellt, erkennt übrigens Darwin andere Prinzipien als mitwirkend an, so das Prinzip, das Lamarck als die wesentliche Ursache der Abänderung ansah: Veränderungen in den Verhältnissen der Erdoberfläche; sie nötigen durch Veränderungen in den Lebensbedingungen zu Veränderungen in der Funktion; und veränderter Gebrauch der Organe führt endlich zu Veränderungen in der Organisation. In demselben Sinne wirken Wanderungen, zu denen der Kampf ums Dasein den Anstoß gibt, indem er zur Ausbreitung drängt. Und als zweites mitgestaltendes Prinzip nennt Darwin das Prinzip der korrelativen Veränderungen. Ein Organismus ist ein einheitliches Wesen, das an keinem Punkt geändert werden kann, ohne daß kompensierende Veränderungen an anderen Teilen notwendig werden. Wie man an einem Dreieck keine Seite oder keinen Winkel verändern kann, ohne daß andere Seiten und Winkel in Mitleidenschaft gezogen werden, so kann im Organismus kein Teil für sich verändert werden. Die Verstärkung eines Teils des Skeletts z. B. macht korrespondierende Veränderungen der übrigen Teile notwendig, schon um das äußere Gleichgewicht herzustellen. Vielfach finden hier allerdings Beziehungen

ſtatt, deren Notwendigkeit uns keineswegs einleuchtet, ſo z. B. zwiſchen der Entwicklung der Geſchlechtsorgane und gleichzeitigen anderen Veränderungen im Habitus und der Erſcheinung.

Das wäre die Entwicklungslehre in der Form, die ihr Darwin gegeben hat. Iſt damit das Problem der Entſtehung zweckmäßiger Bildungen ohne das Eingreifen einer die Dinge von außen nach Vorſtellungen geſtaltenden Intelligenz aufgelöſt?

Ich meine, man darf es in beſtimmtem Sinne ſagen. Wenigſtens iſt damit eine Vorſtellungsweiſe gegeben, wonach der Vorgang der natürlichen Entſtehungen der Lebensformen aus einfachſten Anfängen des Lebens denkbar wird; und zugleich ſind damit Prinzipien der Nachforſchung über den wirklichen Hergang dieſes Prozeſſes an die Hand gegeben. Anderſeits werden wir freilich uns hüten, denen recht zu geben, die da glauben, daß nunmehr alle Rätſel gelöſt und die Lebenserſcheinungen ohne Reſt auf mechaniſche Urſachen zurückgeführt ſeien. Hiervon ſind wir offenbar noch unendlich weit entfernt. Nicht nur liegt die erſte Entſtehung des Lebendigen durchaus jenſeits der Erklärungsprinzipien der Darwinſchen Theorie — wie körperliche Syſteme mit der Tendenz, beim beſtändigen Wechſel der Materie die Form zu erhalten, urſprünglich auf Erden entſtanden ſind, wenn ſie überhaupt entſtanden ſind, was die Materie beſtimmt hat, aus der Form des ſtabilen Gleichgewichts in den anorganiſchen Verbindungen in jene ſeltſame neue Verfaſſung übergehen, darüber ergibt ſich von hier aus nicht einmal eine Vermutung — ſondern auch die Entſtehung aller Lebensformen, mit ihrer unendlich abweichenden inneren und äußeren Organbildung bietet der Forſchung unermeßliche und wohl niemals ohne Reſt aufgehende Probleme.

Sodann aber werden wir eine Vorausſetzung dieſer Theorie mit Nachdruck geltend machen, die manche Darwinianer zu überſehen geneigt ſind. Der Kampf ums Daſein (struggle for life) und die natürliche Zuchtwahl ſind ihre Hauptprinzipien. Die Vorausſetzung für das Ringen ums Leben iſt natürlich der Wille zum Leben, der Wille zum Kampf ums Leben in allen Weſen, die an der Entwicklung beteiligt ſind. Sie erleiden die Entwicklung nicht paſſiv, ſie werden nicht, wie die Kieſelſteine im Bach, durch mechaniſch wirkende Urſachen von außen in die neue Form hineingeſtoßen. Viel-

mehr ist ihre eigene innere Aktivität die absolute Bedingung der Wirksamkeit der natürlichen Zuchtwahl. Der Kampf ums Dasein wird den Individuen nicht von außen auferlegt, sondern ihr eigener Wille ist es, ihn zu kämpfen, und ohne diesen Willen, den Willen zur Erhaltung und Betätigung des Eigenlebens und zur Erzeugung und Erhaltung von Nachkommen, wäre natürlich von einem Kampf ums Dasein überall nicht die Rede. Und zwar ist dieser Wille zum Leben die absolut ursprüngliche Voraussetzung; er kann nicht erst wieder aus natürlicher Zuchtwahl abgeleitet werden. Man müßte denn annehmen wollen, daß erst organische Bildungen entstanden seien, in denen er noch nicht vorhanden war, die sich indifferent gegen Erhaltung des Eigenlebens und der Gattung verhielten, daß aber dann durch zufällige Variation auch einmal Individuen mit ersten Regungen solcher Triebe entstanden, und daß diese dadurch befähigt worden seien, die anderen, die noch ohne den Trieb zur Ernährung und Fortpflanzung waren, zu verdrängen.

Bei manchen Darwinianern tritt eine starke Neigung hervor, dies zu übersehen. Das beliebteste Schema der natürlichen Zuchtwahl ist das einer rein mechanischen Auslese, die von den Lebewesen völlig passiv erlitten wird. In gewissem Umfang mag auch das vorkommen, z. B. in der Anpassung mancher Insekten an ihren Nährboden in Farbe, Gestalt und Zeichnung (die sogenannte mimicry). Die Insekten erleiden hier ohne alles Zutun die Umbildung des Arttypus; die abstechendsten werden jederzeit herausgepickt, und so bleiben zuletzt allein die gleichfarbigen übrig. Auf ähnliche Weise sollen die Käfer auf Madeira die Flügel verloren haben: „der Käfer, der am wenigsten flog, entweder weil seine Flügel am wenigsten entwickelt waren, oder weil er der indolenteste war, hatte die meiste Aussicht, die anderen zu überleben, weil er nicht ins Meer geweht wurde; während diejenigen Käfer, welche am liebsten flogen, am ersten in die See getrieben und vernichtet wurden." (Entsteh. der Arten, S. 161.) Da hier von einem Streben, durch Stillsitzen der Gefahr zu entgehen, schwerlich die Rede sein kann, so fand die Umbildung des Arttypus durch die rein passiv erlittene Ausmerzung statt. Aber das ist offenbar nur eine auch vorkommende Form der natürlichen Zuchtwahl; hier ist der Kampf ums Dasein eine reine Metapher. Das ist er nicht überall, vielmehr ist

in der Regel die Voraussetzung der Erhaltung das Streben nach Erhaltung, sei es im Wettbewerb mit Konkurrenten, oder ohne solchen. Die dies übersehen, die den Kampf ums Dasein ohne den Willen, den Willen zum Leben und den Willen zum Kampf ums Leben, denken, mögen an ein Wort Goethes erinnert sein, das freilich nicht ursprünglich für sie gemeint ist:

Kein tolleres Versehn kann sein,
Gibst einem ein Fest und lädst ihn nicht ein.

Natürlich ist bei dem Willen gar nicht an etwas Übernatürliches zu denken, das gelegentlich und spukhaft in die Körperwelt hineinwirkte. Die Sache wäre nach jenem von uns in der ontologischen Betrachtung gewonnenen Schema so zu konstruieren: Gegeben sind psychophysische Systeme, der Wille zum Leben und seine Betätigung die psychische Seite, die leibliche Organisation und ihre Betätigung die physische Seite. Oder: was von innen gesehen, im Bewußtsein des Wesens selbst, als Trieb und Streben mit allerlei Gefühlsbetonungen sich darstellt, das stellt sich der Beobachtung des Biologen dar als ein physisches System mit solchen und solchen Organen und der allgemeinen Tendenz, auf Reize von bestimmter Art mit Bewegungen und inneren Betätigungen zu reagieren, die im Sinne der Erhaltung des Systems wirken. Die Aufgabe, die Natur eines solchen Systems in concreto darzustellen, bleibt den Physiologen überlassen; ihre Wirklichkeit ist ja nicht zweifelhaft, sie liegt in jedem Samenkorn, in jedem befruchteten Ei greifbar vor uns, es ist nichts anderes als eine konkrete Entwicklungstendenz, d. h. ein System von Kräften, die, sobald gewisse äußere Verhältnisse gegeben sind, Wärme, Feuchtigkeit u. s. w., in der vorbestimmten Richtung sich betätigen. Ob es jemals gelingen wird, die eigentümliche Kombination von Molekularkräften darzustellen, die in einem Weizenkorn oder in der Schale eines Hühnereies eingeschlossen liegt, mag dahingestellt sein. Daß die Aufgabe schon gelöst, daß in Darwin „der Newton des Grashalms", dessen Möglichkeit Kant einmal in Abrede stellt, erschienen sei, wie Haeckel versichert, würde Darwin selbst gewiß am entschiedensten zurückgewiesen haben.

Und nun erhebt sich hier die weitere Frage: ist der Wille zum Leben, ist diese immanente Tendenz auch allein für sich im stande, Entwicklung und Steigerung des Arttypus zu bewirken, oder setzt diese

stets Kampf ums Dasein und Auslese durch natürliche Zuchtwahl voraus? Mir scheint, es steht der ersteren Annahme kein Hindernis im Wege. Im Individuum findet ja ohne Zweifel etwas Derartiges statt. Die innere Anlage bestimmt spontan die Entwicklung in der prästabilierten Richtung. Das Individuum, das beim Lebensanfang die Gestalt der Gattung in unfertiger Form hat, erreicht die vollendete Gestalt wesentlich durch Betätigung seiner Kräfte und Anlagen, wozu spontaner Trieb führt. Das gilt von den vegetativen, wie von den animalischen Funktionen; durch Betätigung erlangen die im Neugeborenen angelegten Organe ihre vollendete Ausbildung. Und zwar braucht die Betätigung durchaus nicht überall durch die Not des Bedürfnisses erzwungen zu werden, sie bricht von innen hervor, oft zuerst in spielender Form, wobei die Umstände nur als Anreiz und Möglichkeit wirken. Das junge Kätzchen entwickelt seine Kräfte, entwickelt den Arttypus in sich, indem es spielend irgend einen Gegenstand hascht und fängt; der innere Trieb bildet die Form, das Tier wird nicht von außen hineingestoßen. Und je stärker der innere Trieb, desto rascher die Entwicklung, desto günstiger die Aussichten auf die Erhaltung und Fortpflanzung. Je träger und unkräftiger das Individuum, desto geringer die Aussicht auf Selbstdurchsetzung.

Ist nun wie in der individuellen, so auch in der Gattungsentwicklung die immanente Tendenz nicht bloß überall die erste Voraussetzung der Entwicklung, sondern auch für sich ausreichend, eine aufsteigende Entfaltung einzuleiten? Würde auch da, wo Kampf ums Dasein und natürliche Zuchtwahl nicht wirkte, gleichwohl ein Übergang zu neuer, vollkommenerer, gesteigerter Gestaltung stattfinden können? Ich meine, das ist nicht ausgeschlossen. Fechner deutet einmal folgende Überlegung an. Der Hahn hat Sporen, Federmähne und Kamm, während die Henne sie nicht hat. Darwin erkläre die Sache so: durch zufällige Variation entstandene Ansätze dieser Einrichtung gaben dem Inhaber im Kampf eine Überlegenheit; indem in einer langen Folge von Generationen stets die in dieser Richtung bestausgestatteten Hähne die Gegner schlugen, fand allmählich die vollständige Ausmerzung des unbewehrten und die Fixierung des jetzigen Typus statt. Fechner meint, wenn alle Zweckeinrichtungen der Tiere, auch die inneren, durch solche Summierung zufälliger Variationen erklärt werden sollten, so

werde der Vorstellung schwindeln. „Ich denke vielmehr, als die Organisation noch leichter veränderlich war, vermochte das psychische Streben, dem Gegner im Kampf tüchtig zuzusetzen, der Zorn, der noch heute den Sporn in Tätigkeit setzt, diese Teile durch Abänderung der Bildungsprozesse, wenn nicht an den fertigen Hähnen hervorzutreiben, so doch die Anlage dazu den Keimen und hiermit den Nachkommen einzupflanzen, wobei ich natürlich die psychischen Bestrebungen nur als die inneren Erscheinungen der physisch-organischen ansehe." *)

In der Tat, ich sehe nicht, was dieser Betrachtung entgegen steht. Der Trieb zur Betätigung der Anlage wirkt ja überall zugleich als Trieb zur Gestaltbildung, das Individuum erhält seine ausgeprägte, fertige Gestalt durch die Betätigung. Findet nun auch Vererbung der erworbenen Eigenschaften statt — und diese wird ja nicht überhaupt ausgemerzt werden können, wenn auch immerhin das Erworbene neben dem Ererbten für die Vererbung eine sehr bescheidene Rolle spielen mag — wirkt also die erworbene elterliche Konstitution auf den Keim und seine erste Entwicklung im Stadium des Fötallebens, damit aber zugleich auf die Entwicklung der Nachkommen mitbestimmend ein, so bestimmte demnach zuletzt Trieb und Betätigung aller Individuen in der langen Reihe der Generationen den Arttypus; die natürliche Zuchtwahl wäre dann nur ein den Prozeß unterstützendes und beschleunigendes Moment. —

Die Sache ist im Grunde auch Darwin nicht fremd. Auf die Frage: Woher die individuellen Variationen kommen, die den Angriffspunkt für die natürliche Zuchtwahl bilden, geht er nicht ein. Es hindert ihn nichts anzunehmen, daß diese Variationen nicht absolut ins Blinde und Blaue gehen, sondern daß sie gleichsam tendenziös sind, d. h. in der Richtung der Anpassung und Steigerung des Gattungstypus liegen. Die Hähne werden nie eine Neigung gezeigt haben, auch einmal in der Richtung zu variieren, daß sie Ansätze zur Flossen- oder Hufbildung hervorgebracht hätten, die dann erst als unvorteilhafte Variationen im Kampf ums Dasein wieder ausgemerzt werden mußten. Sondern die Variationen bewegten sich in der Richtung des für die Erhaltung Zweckmäßigen. Die „Zielstrebigkeit"

*) Fechner, Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen (1873) S. 72.

des Individuums, die ja in allen seinen Betätigungen so zweifellos hervortritt, erstreckt sich auch auf die Arttypen. Wie das Ei oder das jugendliche Individuum für die Entwicklung in bestimmter Richtung prädeterminiert und mit seinem Willen darauf gerichtet ist, so könnte man auch von den Arttypen in statu nascendi sagen: sie sind auf die Entwicklung in bestimmter Richtung angelegt und mit dem Willen gerichtet. Der Wille, nicht ein voraussehender, durch Absichten geleiteter, sondern ein in Triebempfindungen sich äußernder, in allen Individuen der Art sich regender Wille wäre dann in letzter Absicht der Bildner des Wesens, das in der leiblichen Gestalt sich darstellt. Wie Physiognomie und Habitus des erwachsenen Menschen in gewissem Sinne sein eigenes Werk ist, die habituell gewordene Gebärde, Haltung, Tätigkeit, so wäre die organische Form überall in gewissem Sinne das Werk des Willens.

Wundt hat (in dem System der Philosophie, S. 325 ff.) diesen Gedanken ausgeführt. Alle organischen Tätigkeiten sind ursprünglich Willensbetätigungen. In den ersten Bildungen beruhen auch die vegetativen Funktionen auf Triebhandlungen; „das Protozoon erscheint als ein in allen seinen Teilen nach Willensimpulsen handelndes Wesen: wie beinahe jeder Teil dem anderen gleichwertig ist, so ist es auch in seiner ganzen Leibesmasse ein einziger, von einheitlichen Willensakten bestimmter Organismus." Indem aber die Betätigung eine Disposition hinterläßt und in dem Organismus als Habitus fixiert wird, bringt sie bleibende und durch Vererbung übertragbare Strukturveränderungen hervor. Dadurch wird diese Betätigung mechanisiert und der Wille für neue, höhere Betätigung entlastet, ähnlich wie wir auch auf höherer Entwicklungsstufe ursprünglich willkürliche in gewohnheitsmäßige und zuletzt in automatische Tätigkeit übergehen sehen. So wäre die Organisation gleichsam erstarrte Willenstätigkeit. Natürlich sind die Erfolge nicht vorher in einer Vorstellung als Absicht vorhanden gewesen; der Wille war in jedem Augenblick allein auf diese Betätigung gerichtet. Aber die Wirkungen gingen über das nächste Ziel hinaus; ein Verhältnis, das wir auch noch auf der höchsten Entwicklungsstufe, im geistig-geschichtlichen Leben wiederfinden, wo ebenfalls die Wirkungen regelmäßig über die nächst gewollten Ziele hinausgehen. So entstehen Sitten, Rechtsnormen, feste

Lebensformen aller Art; der Wille ist unmittelbar allein auf ein nächstes gegenwärtiges Ziel gerichtet, aber durch die Betätigung bringt er zugleich als unbeabsichtigten Erfolg Gewöhnung, Prädisposition, Habitus, zuletzt feste übertragbare Form hervor. Wundt hat für dieses eigentümliche Verhältnis den Begriff der Heterogonie der Zwecke gebildet.

In diesem Sinne kann man nun auch die Gestalt der lebenden Wesen als Ergebnis einer Zwecktätigkeit bezeichnen, der Zwecktätigkeit nämlich aller an der Entwicklung beteiligten Individuen. An keinem Punkt der Entwicklung war eine Vorstellung von der künftigen Form vorhanden, dennoch aber ist sie das Ergebnis des Willens und Strebens selbst, und sofern sein jedesmaliges Ziel in der Richtung des durch die Gesamtentwicklung erreichten objektiven Zieles lag, ist das Ziel auch ein subjektiv gewolltes.

Was wir in der niederen Welt in unbestimmter Weise vermuten und schematisch konstruieren, das tritt uns in der geistig-geschichtlichen Welt deutlicher, explizierter entgegen. In der menschlichen Welt ist es sicher der Wille, der die Gestalt des Wesens bestimmt; und zwar schwebt hier die Gestalt, wenigstens in den allgemeinen Umrissen, auch der Vorstellung als Ziel vor Augen; wir nennen sie als solche das Ideal, den idealen Typus. Dem einzelnen wie dem Volk schwebt mehr oder minder bestimmt ein Ideal vollkommener Bildung, der inneren und auch der äußeren Gestalt, vor, und dies Ideal wirkt gestaltend auf die Entwicklung des eigenen Wesens und, durch Erziehung, auch auf die Lebensform der Nachkommen. So setzt sich hier der Wille selbst in die Wirklichkeit, indem er die Idee seines Wesens verwirklicht.

Auch diese Betrachtung ist übrigens Darwin nicht durchaus fremd. Man kann sie in dem Prinzip vorgebildet finden, das in seinem zweiten Hauptwerk, der Abstammung des Menschen, eine so große Rolle spielt, in der geschlechtlichen Zuchtwahl. Es ist dort eine große Fülle von Tatsachen zusammengestellt, die auf die Anschauung führen, daß Eigentümlichkeiten der Gestalt und Erscheinung des Männchens eine Wirkung der Auswahl sind, die das Weibchen unter den Bewerbern übt. Im Weibchen wäre demnach gleichsam das Gattungsideal unbewußt vorhanden und in der Bevorzugung

der männlichen Individuen, die ihm am meisten sich annähern, wirksam. Und eben dieselbe Idee mag dann auch auf die Bildung der Frucht gestaltend einwirken; wobei es wieder den Physiologen überlassen bleibt, die „Idee" physiologisch als eine bestimmte Konstitution des Nervensystems zu konstruieren, die in solchen Reaktionen gegen Bewerber, in solcher Einwirkung auf die Bildungsprozesse des Fötallebens sich betätigt.

Das mag zur Kennzeichnung der neuen Anschauung von dem Ursprung der organischen Welt hier genügen. Es hangen ihr noch zahlreiche Fragen und Schwierigkeiten an: Wie die Vererbung stattfinde? Wie das Fehlen der vorauszusetzenden zahllosen ausgestorbenen Mittelformen in der paläontologischen Überlieferung zu erklären sei? Ob nicht überhaupt neben der Abänderung durch kleinste Übergänge auch sprungweise Umbildung angenommen werden müsse, um die großen morphologischen Unterschiede der verschiedenen Typen zu erklären, welche sprungweise Änderung des Schemas denn am erträglichsten so konstruiert werden möchte, daß unter ungewöhnlichen Lebensbedingungen eine von dem elterlichen Typus abweichende Keimbildung vorkomme (sogenannte heterogene Zeugung)? Es liegt außerhalb meiner Kompetenz, auf diese Dinge weiter einzugehen. Manches Rätsel wird die Zeit noch auflösen, manches wird vermutlich immer ungelöst bleiben. Man muß nur nicht in ungelösten Aufgaben Widerlegungen der Theorie sehen wollen. Eine Theorie in dem Sinne, daß sie auf alle Fragen, die man hinsichtlich der Bildung der organischen Wesen erheben kann, eine völlig befriedigende Antwort zu geben vermöchte, ist die Entwicklungstheorie nicht und wird sie vermutlich nie werden. Eine lückenlose Geschichte der Entwicklung der organischen Welt auf unserem Planeten wird es voraussichtlich nie geben, die Zeugnisse der Entwicklung, die uns vorliegen, sind zu dürftig. Die Erkenntnis der allgemeinen Prinzipien und ein schematischer Entwurf der Bildungsgeschichte, wobei denn auch die Annahme, daß die Entwicklung des Individuums eine verkürzte Wiederholung der Gattungsentwicklung sei, Führerdienste leisten mag, das wird so ziemlich das sein, was hier zu hoffen ist. Übrigens steht es ja auf anderen Gebieten nicht anders; die Geologie kann auch nicht jede Erhöhung und Vertiefung der Erdrinde, und die Meteorologie nicht jede Schwankung

im Luftmeer erklären. Schließlich ist die Aufgabe jeder Wissenschaft eine unendliche. Darwin hat die Biologie so wenig vollendet, daß er sie vielmehr vor neue ungeheure Aufgaben gestellt hat. Soviel aber darf man sagen: die Entwicklungstheorie ist in dem Sinne wirklich eine Theorie, daß sie ein Prinzip der Nachforschung begründet hat, welches zu wirklichen naturwissenschaftlichen Einsichten auf diesem Gebiete führt. Das kann man von der älteren Hypothese, die aus der Einwirkung einer von außen nach Absichten wirkenden Intelligenz erklärte, auf keine Weise behaupten; sie war nie etwas mehr als eine Verlegenheitsauskunft, die durch das oben bezeichnete ratlose Dilemma: Entstehung durch zufälliges Zusammenfallen von Atomen, oder Bildung durch Intelligenz, aufgedrängt wurde. Was sie wirklich leistete, das war, was Wörter auch sonst leisten, daß sie das erste Erstaunen und die erste Frageluſt beschwichtigte, keine gute Leistung für eine wissenschaftliche Hypothese. Die neue Hypothese beweist ihren Wert eben darin, daß sie immer neue Fragen aufgibt und zu ihrer Lösung anreizt. Mit dem alten Xenophanes mag auch Darwin sagen:

Zeigten die Götter doch nicht den Sterblichen alles von Anfang;
Sondern sie suchen es selbst und finden allmählich das Beßre.

5. Die Entwicklung im Gebiet des geistig-geschichtlichen Lebens.

Daß die geistig-geschichtliche Welt in ihren Bildungen große Ähnlichkeit mit der organischen Welt zeigt, ist oft bemerkt worden. Von den Zeiten Platos her ist es üblich, den Staat als einen Menschen im großen zu betrachten. A. Schäffle führt in seinem großen und geistvollen Werk: „Bau und Leben des sozialen Körpers" die Vergleichung der Gesellschaft mit einem natürlichen Organismus bis ins einzelnste aus. Ebenso ist es üblich, die Sprache als einen Organismus zu bezeichnen, vielleicht sagt man passender: ein Organsystem, das dem Organismus eines Volkes angehört. In der Tat liegt die Homologie auf der Hand; wie im organischen Körper, so haben wir auch hier eine große Vielheit ungleichartiger Teile, die regelmäßig zu einem sinnvollen Gesamterfolg zusammenwirken.

Nehmen wir die Sprache. Eine große Vielheit von ungleichartigen Teilen wirkt zu einer Gesamtleistung, der lebendigen Rede, zusammen, die sich augenscheinlich als wertvolle oder zweckmäßige

Leistung für den Träger des Organs, ein Volk, erweist: ohne sie wäre ein einheitliches geistiges Leben, wäre das Leben eines Volkes überhaupt nicht möglich. Tausende von Wörtern, die man den Zellen vergleichen kann, aus denen sich der körperliche Organismus aufbaut, sind in der Sprache zu gemeinsamer Funktion vereinigt; die Gesamtheit der Wörter teilt sich in die Aufgabe, den gesamten Schatz eines Volkes an Gedanken und Gefühlen in Lautgebilden zu versinnlichen, jedes Wort hat innerhalb der Gesamtheit seine bestimmte, begrenzte Aufgabe, seine Bedeutung. Der organische Charakter der Sprache erscheint sodann in den eigentümlichen Formelementen. Die verschiedenen Wortarten (Substantiv, Adjektiv, Verb u. s. w.) entsprechen den großen Gattungen der Vorstellungen; sie drücken durch ihre Form die Zugehörigkeit des Bezeichneten zu den Dingen, Eigenschaften oder Vorgängen aus. Jedes Wort ist wieder ausgestattet mit einem höchst sinnreichen Mechanismus, wodurch es seine Beziehungen zu den Elementen, mit denen es in Verbindung tritt, sichtbar zu machen befähigt ist, jenem System kleiner Formveränderungen, die wir Deklination und Konjugation nennen. So stellt sich die Sprache als ein höchst komplizierter und zugleich erstaunlich sicher funktionierender Apparat dar, um alle möglichen Gedanken und Gefühle bis in die kleinsten Nüancierungen auszudrücken, ein Werkzeug, von einer Feinheit und Vollendung, daß dagegen die künstlichste Maschine als ein einfaches Gerät erscheint.

Wie ist dieser Organismus entstanden? Jetzt pflanzt er sich fort durch elterliche Zeugung, die Kinder lernen die Sprache von den Eltern, aber wie entsteht eine Sprache ursprünglich? Durch Zufall, indem bald der eine, bald der andere bei Gelegenheit ein Lautgebilde hervorstieß, das verstanden und festgehalten und so zu einem Namen eines Dinges oder Vorgangs wurde? Das ist offenbar unsinnig. Also wird die Sprache durch Absicht und Erfindung entstanden sein. So erklärte der Rationalismus des 18. Jahrhunderts, dem Rationalismus des Altertums folgend, die Sache. Die Menschen, so philosophiert in seinem Versuch über den Ursprung der Sprache (1772) der spätere Marburger Professor Tiedemann, lebten zuerst in tierischem Zustande, dieser war unbequem und beschwerlich, man wurde nach einer besseren Lebensart begierig, das trieb zur Vereinigung, und damit

entstand das Bedürfnis eines Verständigungsmittels. „Man verfiel wahrscheinlich zuerst auf die Sprache der Gebärden. Allein es konnte nicht lange währen, so mußte man die Unzulänglichkeit dieser Sprache einsehen. Die Menschen bemerkten, daß die Gemütsbewegungen ihnen Töne ablockten. Sie wurden auch gewahr, daß die Tiere derselben mit gutem Erfolg sich bedienten. Was war natürlicher, als daß sie suchten, sich diese Entdeckung zu Nutze zu machen und die Töne zu Zeichen ihrer Gedanken zu gebrauchen?" *)

Uns kommen solche Erwägungen einigermaßen komisch vor, sie klingen fast wie eine von den Romantikern auf die Aufklärung gemachte Parodie. Und doch ist diese Erklärung gegenüber der Erklärung der organischen Welt aus der Tätigkeit einer kosmischen Intelligenz im Vorteil, sie rechnet doch mit einer gegebenen und bekannten Ursache. Freilich, eben dieser Vorteil ist es, der zu ihrem Nachteil ausschlägt; die Ursache ist uns allzu wohl bekannt, als daß wir solche Wirkung von ihr erwarten sollten. Wie ist es denn nun, so fragen wir hier gleich weiter, des näheren bei dieser Erfindung hergegangen? Hat eines Tages unter den noch sprachlosen Menschen ein besonders anschlägiger Kopf sich hingesetzt und eine Sprache ausgedacht, wie heutzutage einer das Volapük ausgedacht hat? Erfand er im stillen für sich die tausend Namen der Dinge, Eigenschaften, Vorgänge, Beziehungen, das Deklinieren und Konjugieren, und überraschte dann mit dem fertigen System seine Genossen, zeigte ihnen die Nützlichkeit der Sache und ihren Gebrauch und überredete sie so, die Sprache zu lernen und anzunehmen? Man sieht, es wäre kaum noch erstaunlich, wenn nun hinzugefügt würde, daß dieser selbe Mann ebenso vorher auch schon den Verstand erfunden und durch Überredung den anderen beigebracht hätte. — Arbeiteten also viele zusammen an dem Werk? Wurde etwa, worauf man heute gewiß alsbald verfallen würde, eine

*) Bei H. Steinthal, Der Ursprung der Sprache im Zusammenhang mit den letzten Fragen alles Wissens. (4. A. 1888, S. 6 ff.) Die kleine lehrreiche Schrift gibt eine Übersicht über die Geschichte der Sprachschöpfungstheorien bis zur Gegenwart, mit Andeutungen der eigenen Theorie des Verfassers. Die psychologischen Grundlagen dieser hat Steinthal ausführlich dargestellt in seiner Einleitung in die Psychologie (2. A. 1881), dem ersten Teil eines Abrisses der Sprachwissenschaft. Umrisse der konkret-historischen Ausführung in der Klassifikation der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues (1860).

Kommission zur Erfindung der Sprache eingesetzt? Oder haben die vielen vereinzelt gearbeitet, lieferte bald dieser, bald jener einen Beitrag, ein Dutzend Namen oder einige Präpositionen? und dann erfand einer das Deklinieren, vielleicht erst bloß die erste Deklination, und darauf ein anderer die zweite u. s. f., bis die vier oder fünf Deklinationen oder wie viele sonst beisammen waren? Und durch den guten Erfolg aufgemuntert, kam dann einer aufs Konjugieren und brachte das Aktivum zu stande, und ein anderer fügte das Passivum hinzu, und ein dritter klügelte den Konjunktiv aus? Und fürs Griechische ersann ein besonders witziger Kopf noch den Optativ dazu? und ein Querkopf streute die unregelmäßigen Verba ein? — Das ist die Richtung, in der Tiedemann der Sache weiter nachgeht, nur daß er zuletzt immer wieder das Prinzip der Erfindung verleugnet und Not und Zufall die Sache bewirken läßt.

Man sieht, wir stehen hier genau vor demselben Dilemma, wie oben: ist die Sprache, sind die Tiere durch Zufall oder durch planmäßige Erfindung entstanden? Ein drittes scheint es nicht zu geben, und doch ist beides gleich unvorstellbar.

Die Sprachwissenschaft ist der Schwierigkeit zuerst Herr geworden, und zwar genau auf demselben Wege, den dann später die Biologie eingeschlagen hat. Die Ursache, die zu jenem heillosen Dilemma führte, war die Vorstellung, daß die Sprachen, ebenso wie die Arten der Tiere und Pflanzen, unveränderliche, starre Wesenheiten seien. So hatten bisher die Grammatiker die Sache angesehen: eine Sprache ist ein starres, ein für allemal fertiges Instrument, das die Grammatik beschreibt, und in dessen Gebrauch sie unterweist. Die geschichtliche Betrachtungsweise, die um die Wende des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluß des großen und allgemeinen Rückschlages gegen den starren Rationalismus der Aufklärung auf allen Gebieten sich erhob, und der auf dem Gebiet der Sprachforschung durch Männer wie W. v. Humboldt, Bopp, die beiden Grimm die Bahn gebrochen worden ist, hat jene alte Vorstellung von dem Wesen der Sprache gänzlich beseitigt. Sie führte zu der Erkenntnis, daß eine Sprache nicht ein fertiges, von Geschlecht zu Geschlecht vererbtes Werkzeug, sondern eine stets neu erzeugte Funktion sei, oder mit Humboldts Ausdruck, nicht ein ergon, sondern eine energeia. So sieht nun

die heutige Linguistik in einer Sprache eine mit dem Volksleben selbst fortwährend ihre Gestalt ändernde Funktion, die gegenwärtige Gestalt das Ergebnis jahrtausendelanger Entwicklung und zugleich Ausgangspunkt für neue Bildungen. — Man sieht, es ist ganz dieselbe Vorstellung, welche die neue Biologie auf die Tier- und Pflanzenformen überträgt.

Die Sprachwissenschaft hat nun aber den großen Vorteil, daß sie den Entwicklungsprozeß, oder wenigstens ein Stück davon, wirklich vor Augen hat; die Wandlung der geschichtlichen Organismen geht schneller als die der physischen vor sich. Wir kennen die Gestalt, welche die deutsche Sprache vor fünfhundert oder tausend Jahren hatte; wir haben im Gotischen wieder eine um ein halbes Jahrtausend ältere Form. In den schriftlichen Denkmälern liegen gleichsam Versteinerungen der älteren Sprachformen vor, und zwar Versteinerungen von sehr viel größerer Vollkommenheit, als sie in den paläontologischen Resten dem Biologen zur Verfügung stehen: hier ein paar vereinzelte Bruchstücke, zum Teil nur Spuren der ehemaligen Lebensformen, dort zwar auch nicht das volle Leben, Klang und Akzent der Sprache lassen sich nur ungefähr erraten, aber verhältnismäßig doch eine unvergleichlich vollständige Darstellung des Baues und der Funktion der Sprache. Ebenso liegt uns die Entwicklung der lateinischen Sprache durch einen Zeitraum von mehr als zwei Jahrtausenden vor. Und hier sehen wir vor unseren Augen den Prozeß der Bildung neuer Sprachen sich vollziehen: die französische, italienische, spanische Sprache sind Töchter der einen Mutter, die übrigens daneben auch selbst als Sprache der Kirche und der Gelehrsamkeit am Leben blieb. Die vergleichende Sprachwissenschaft endlich geht noch viel weiter; sie unternimmt es, beinahe alle Sprachen, die in Europa gesprochen werden und gesprochen worden sind, nebst den Sprachen der Perser und Inder, als geschichtliche Wandlungen einer gemeinsamen Ursprache der arischen Völker darzustellen.

Hier haben wir also, was die Kritiker des Darwinismus auf biologischem Gebiet noch vermissen: die Bildung neuer Arten, zwischen denen fruchtbare Kreuzung nicht mehr stattfindet. Lateinisch und Französisch oder Spanisch, vom Griechischen, Polnischen, Deutschen nicht zu reden, sind nicht Abarten oder Dialekte einer Sprache, sondern verschiedene Sprachen, zwischen denen keine fruchtbare Vermischung,

kein gegenseitiges Verständnis mehr stattfindet. Wie sind hier die neuen Arten entstanden? Nun, wir sehen es, sie bilden sich durch allmähliche Summierung kleiner Veränderungen; absichtliches Erfinden oder Umbilden spielt dabei so gut wie keine Rolle. Dagegen kann man eben jene Prinzipien im Spiele finden, die in der Biologie als Ursachen der Umbildung angesehen werden. Das Verlangen, durch artikulierte Laute Gedanken und Gefühle auszudrücken oder vielmehr anderen verständlich zu machen, vertritt hier den allgemeinen Willen zum Leben. Die zur Veränderung drängenden Elemente sind einerseits Berührung und Vermischung mit fremden Sprachen, anderseits die beständige Veränderung in der Innenwelt, in der Welt der Gedanken und Gefühle, die mit dem Generationswechsel zusammenhängt; sie führt die Tendenz zum Variieren in den Wörtern und Formen mit sich. Unter diesen Variationen werden dann, wie in einem Kampf ums Dasein, die zweckmäßigsten ausgelesen und in den allgemeinen Sprachgebrauch aufgenommen. Die wesentlichen Maßstäbe der Zweckmäßigkeit sind: Kürze und Leichtigkeit der Aussprache, Deutlichkeit und Bestimmtheit des Ausdrucks, endlich Kraft und Nachdrücklichkeit der Rede, die vor allem auch in der Fähigkeit zur Gefühlsentladung und Gefühlserregung besteht.

Auf diese Weise erfolgt Entwicklung einer Sprache im Sinne der formalen Zweckmäßigkeit, ohne eigentlich absichtliche Bildung. Allerdings nicht durch eine mechanisch wirkende Auslese; an jedem Punkt wird durch ein mehr oder minder bewußtes Geschmacks- oder Verstandesurteil über die Tauglichkeit der Neubildung entschieden. Aber die Gesamtentwicklung wird nicht von vorausschender Absicht geleitet. Es ist die Aufgabe der Geschichte jeder einzelnen Sprache, die Wandlungen ihres Formen- und Wortschatzes im einzelnen darzulegen und aus solchen Gesichtspunkten zu erklären. Bei der Laut- und Formenbildung werden physiologische Dispositionen eine erhebliche Rolle spielen; in der Entwicklung der syntaktischen Formen tritt besonders das Streben nach Deutlichkeit hervor, in der Bildung des Wortschatzes und der Redewendungen ist neben Handlichkeit und Bestimmtheit auch die plastische und gefühlserregende Kraft von großer Bedeutung. Bis zu einem gewissen Grade wird von hier aus auch eine vergleichende Abschätzung des Wertes verschiedener Sprachen möglich sein. So wird

man z. B. allgemein sagen dürfen, daß an logischer Vollkommenheit die Tochtersprachen des Lateinischen der Mutter überlegen sind; die Ersetzung der Deklinationsendungen durch Präpositionen, die regelmäßige Verwendung des Pronomens und der Hilfszeitwörter in der Konjugation, ebenso die Bindung der Wortfolge geben der Rede größere Bestimmtheit und Durchsichtigkeit. Freilich wird sie damit zugleich härter und trockener.*)

Mit denselben Mitteln, aus denselben Kräften und Tendenzen, die noch heute die Umbildung der Sprache bestimmen, erklärt die Sprachwissenschaft auch die ursprüngliche Entstehung der so kunstmäßig und absichtlich aussehenden Flexion. So läßt sich z. B. erkennen, wie die Konjugation der indogermanischen Sprachen durch allmähliche Verschmelzung früher selbständiger Lautgebilde zu stande gekommen ist. Der flektierenden Sprache ging eine Stufe der Sprachentwicklung vorher, die nur unveränderliche und selbständige Wörter, die sogenannten Wurzeln, besaß. Die vergleichende Grammatik lehrt uns in den Personalendungen das verkürzte und verstümmelte, zum unselbständigen Suffix gewordene Personalpronomen erkennen. In der griechischen Konjugation auf mi ist die ursprüngliche Form noch wohl erkennbar, die Endung mi kommt vom Pronomen der ersten Person, wie es in den casibus obliquis vorliegt; ebenso das ursprüngliche si der zweiten, das ti der dritten Person. Noch durchsichtiger ist die Sache im Sanskrit. Indem in der eilenden Rede die Pronominalwurzel mit der Verbalwurzel durch den Akzent zum einheitlichen Lautgebilde zusammengefaßt und dann das tonlose Suffix mehr und mehr gekürzt wurde, entstand die Flexion.

Endlich wagte sich die Sprachwissenschaft auch an das letzte Problem, das die Organisation aufgibt, das Problem der generatio aequivoca, der Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen. Es nimmt auf ihrem Gebiet die Form an: wie sind die Wurzeln, jene ersten artikulierten Lautgebilde, in denen die noch flexionslose Ursprache Namen von Dingen und Vorgängen besaß, ursprünglich her-

*) Anziehende Betrachtungen über die umbildenden Kräfte bei v. d. Gabelentz, Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgabe, Methoden und bisherigen Ergebnisse (1891). Die Bedeutung der Gefühlsseite in der Sprachentwicklung verfolgt ein interessantes Buch von K. Bruchmann, Psychologische Studien zur Sprachgeschichte (1888).

vorgebracht worden? Die Geschichte zwar läßt uns hier völlig im Stich; sie erreicht nirgends die Anfänge. Doch können wir versuchen, an der Hand der Biologie, mit Hilfe der Physiologie und Psychologie, den Vorgang in einer schematischen Konstruktion uns zu verdeutlichen. Als erster Ausgangspunkt der Lautsymbolik, die in der Sprache ihre höchste Entwicklung erreicht, stellt sich der biologischen Betrachtung der Reflexlaut dar; alle starken inneren Erregungen werden unwillkürlich mit mannigfachen Tönen begleitet. So finden wir es schon in der Tierwelt; mit der Bewegung und Gebärde tritt der Ton, durch die Einwirkung der Erregung auf die Atmung bewirkt, als Begleiterscheinung innerer Vorgänge auf: Schmerz, Lust, Verlangen, Angst lösen mannigfach abgestufte Töne aus. Der Reflexlaut wird ohne Absicht zum Träger der Mitteilung, indem er in den Artgenossen sympathische Gefühlserregungen erweckt. Aber auch als absichtlich gebrauchtes Mittel der Verständigung begegnet uns schon in der Tierwelt der Laut; der Hund hat eine ganze Reihe von Tönen, schreien, winseln, knurren, heulen, bellen, und in jedem wieder eine ganze Skala, die er besonders im Verkehr mit Menschen mit einer gewissen Überlegung zur Kundgebung innerer Vorgänge verwendet.

Setzen wir diese Form der Lautsymbolik auch bei dem Verfahren des Menschen voraus, so wäre nun die Aufgabe, aus dieser gleichsam noch unorganischen Lautmaterie die organisierte Sprache hervorgehen zu lassen. Was die menschliche Sprache von jener vorausgesetzten Urform unterscheidet, ist wesentlich ein Doppeltes: die Artikulation der Laute und die Verwendung der Lautgebilde als Symbole für Objekte. Hierdurch wäre schon jene vorausgesetzte Urform der Sprache, die nur in der Aneinanderreihung unveränderlicher Lautgebilde bestand, von aller Tiersprache deutlich getrennt. Die Tiersprache, wenn wir sie so nennen wollen, hat keine Artikulation, und ihre Laute haben keine objektive Bedeutung, d. h. sie sind Begleiterscheinungen und Symbole für subjektive Willens- und Gefühlserregungen, aber sie sind nicht Namen für Dinge und Vorgänge. Menschliche Sprache haben wir da, wo ein artikuliertes Lautgebilde als Name für ein Ding oder einen Vorgang gebraucht wird; der Seufzer oder der Schrei gehört nicht zur Sprache. Auch der Sprache ist das Moment der subjektiven Erregung nicht fremd geworden, es tritt in Klang und Betonung her-

vor, aber das Wort als solches, und schon die Wurzel ist ein Wort, ist Zeichen für einen bestimmten Vorstellungsinhalt. Man könnte demnach die Aufgabe der Linguistik auch so bezeichnen: die Entstehung einer Vorstellungssprache in artikulierten Lautgebilden aus einer unartikulierten Willenssprache zu beschreiben.

Die allgemeinen Bedingungen für die Lösung dieser Aufgabe, die übrigens wohl nie ohne Rest aufgehen wird, werden Physiologie und Psychologie zu bieten haben. Jene wird etwa darauf hinweisen, daß der Mensch durch die aufrechte Stellung die Brust frei bekam und damit die Möglichkeit der feineren Nüancierung und der Artikulation des Lauts; daß ferner durch die Ausbildung der Hände der Mund entlastet wurde, der bei Tieren vielfach auch als Greiforgan dienen muß. Die Psychologie wird darauf hinweisen, daß das Gemeinschaftsleben beim Menschen, vor allem bedingt durch die ungewöhnlich lange Jugend, ein besonders inniges werden mußte, und daß hierin der starke Trieb zur Mitteilung, der den Menschen auszeichnet, seinen Grund findet; sie wird ferner auf die Entwicklung des intellektuellen Lebens hinweisen, das in der Mannigfaltigkeit der Tätigkeiten, zu der die Hand die Möglichkeit bot, wie in der Lebhaftigkeit der geselligen Beziehungen förderliche Umstände fand. Der größere Reichtum gegliederter Vorstellungen und das gesteigerte Mitteilungsbedürfnis mögen so als die beständig wirksamen Antriebe zur feineren und reicheren Ausbildung der Lautsymbolik angesehen werden.

Wie nun im einzelnen die Entwicklung geschah, wie in der Sprache der Arier die Wurzel da zum Namen für geben, sta für stehen, reg für richten, gerade machen, wurde, wie plu die Beziehung zum Wasser und luk zum Licht erlangte, diese Frage wird nie anders als mit dem Hinweis auf Möglichkeiten beantwortet werden. Vermutlich wird man immer wieder auf die alte Auskunft sich zurückgewiesen sehen, die ersten bezeichnenden Laute von den Tönen herzuleiten, welche die Vorgänge und Dinge selber hervorbringen; ruft doch auch jetzt noch, vor allem im ersten Lebensalter, der gehörte Ton die Nachbildung mit der Zunge gleichsam als Antwort auf den Anruf hervor. Hierbei mögen, wie neuerdings betont worden ist, die menschlichen Tätigkeiten und die Töne, die sie hervorbringen, oder mit denen sie von den Tätigen, besonders auch von gemeinschaftlich Tätigen, begleitet werden, in erster

Reihe zur Entstehung von Wurzelwörtern Veranlassung gegeben haben. War ein Hinreichen ursprünglich mit einem reflexartigen Anruf da begleitet, wie man es ja noch bei Kindern beobachten kann, so begreift man, wie der Laut zum regelmäßig gebrauchten und verstandenen Lautzeichen werden konnte, so oft der Trieb, die Vorstellung des Darreichens und Gebens im anderen zu erwecken, sich geltend machte; wobei denn selbstverständlich für die genauere Interpretation des Gemeinten Gebärde und Gestus im weiten Umfang zu Hilfe kamen. Und so meinen wir wohl auch in dem plu, das auch unserem fließen, Fluß zu Grunde liegt, noch den Ton zu hören, den das Wasser gibt, wenn man einen Stein hineinwirft, oder wenn es sich lebhaft bewegt. In Anlehnung an derartige erste Bildungen mochte dann die Wurzelbildung sich auch über die an sich nicht hörbaren Vorgänge ausbreiten, wobei denn eine gewisse gefühlsmäßige Gleichartigkeit des Eindrucks die Lautkombination hervorzubringen beigetragen haben mag: ein Wort wie blitzen hat ja auch für uns onomatopoetischen Wert, es wäre unmöglich, es durch krachen zu ersetzen; und so könnte an die Stelle von Licht nicht Dunkel, von Liebe und Lust nicht Grimm und Gram treten, ohne unser onomatopoetisches Gefühl zu beleidigen. Und aus solchen Urwurzeln mochten dann durch differenzierende Aussprache, die der Differenzierung der ursprünglich sehr unbestimmten Bedeutung folgte, sekundäre Wurzeln entstehen; aus einer Wurzel mar oder mr, die, vielleicht den Ton aneinander geriebener Körper wiedergebend, reiben, zerreiben bedeutete, mochte ein mal (wovon die Mühle in den europäischen Sprachen den Namen hat) und ein marj = abreiben, reinigen, hervorgehen, und so eine unendliche Fülle von Ableitungen aus einer Urwurzel entspringen.*)

Damit mag es nun stehen, wie es will, es wird hier ja immer für Vermutungen und Einfälle ein freier Tummelplatz bleiben, was am Ende kein so gar großes Unglück ist, wenn wir alles ganz genau wüßten, wer würde dann noch Sprachforscher werden mögen? — auf jeden Fall wird man dies sagen dürfen: wir sehen, wie auch die ersten Anfänge der Sprache ohne planmäßige Endung und Zusammenfügung wie durch eine Art generatio aequivoca entstehen konnten. Absichtliche

*) M. Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, Deutsch von Böttger, 2. Aufl. II, 346 ff.

Erfindung wird daran nur sehr geringen Anteil gehabt haben. Und so fand auch die Weiterbildung statt; in dem Maße, als sich die Vorstellungswelt entwickelte und vom Willen relativ löste, in demselben Maße wuchs mit ihr, nicht durch bewußte und absichtliche Tätigkeit, ihre lautliche Erscheinung, die Sprache. Erst auf hoher geistiger Entwicklungsstufe entsteht die Reflexion über die Sprache; und mit ihr beginnt die Neigung, durch Willkür in die Entwicklung einzugreifen, übrigens mehr im Sinne der Erhaltung als der Fortbildung: die Grammatik ist konservativ, sie tritt der natürlichen Neigung zum Variieren entgegen.

Eben dasselbe Bildungsgesetz, das uns in der Entwicklung der Sprache entgegentritt, beherrscht nun das ganze geistig-geschichtliche Leben; alle seine Bildungen entstehen durch eine Art spontanen Wachstums, nicht durch planmäßige Erfindung.

Man nehme das praktische Gebiet, die Entwicklung von *Sitte, Recht und Staat*. Die Sittengesetze sind nicht von Moralisten erfunden, so wenig wie die logischen Gesetze von den Logikern, die grammatischen von den Grammatikern ausgedacht und vorgeschrieben sind. Sitten sind allgemeine Formen des Handelns, die in den stereotypen Reaktionen der tierischen Instinkte ihre Urform haben; indem sie im Menschen zum Bewußtsein kommen, entsteht das Gewissen, das sich dann mit dem geistigen Leben selbst entwickelt. Die Moralphilosophie entwickelt, erklärt und begründet die Sittengesetze, aber sie erfindet sie nicht. Und nicht anders steht es mit dem Recht; es ist nicht eine Erfindung der Juristen oder der Gesetzgeber, sondern es wächst mit dem gesamten Volksleben als die äußere Form der Gemeinschaft. Ursprünglich ein Stück der Sitte, wird es auf einer gewissen Entwicklungsstufe aus der Summe der allgemein verbindlichen Lebens- und Tätigkeitsformen herausgelöst und als eigentliches Gebiet gesellschaftlichen Zwanges konstituiert. Von da ab ist es allerdings Gegenstand bewußter Bearbeitung, neben dem ungeschriebenen Recht entsteht geschriebenes Recht, und zuletzt sieht in den großen Zusammenfassungen oder Kodifikationen das Recht wie etwas Gemachtes aus. Wer die Sache geschichtlich betrachtet, der sieht doch, daß auch hier das Machen nicht auf die Substanz des Rechts, auf die Rechtsverfassung im ganzen geht, es handelt sich dabei im Grunde immer nur

um systematisierte Inkorporationen des Geltenden und Überlieferten, mit jeweiligen kleinen Anpassungen an die sich wandelnden Lebensbedingungen eines Volkes. Von den Rechtsverfassungen gilt, was von den Staatsverfassungen, die ja übrigens nur ein Stück der allgemeinen Rechtsverfassung sind, gesagt wird: daß sie nicht gemacht werden, sondern wachsen. — Und dasselbe gilt von dem Staat überhaupt; er ist nicht, wie der Rationalismus des 18. Jahrhunderts die Sache ansah, eine zu bestimmten Zwecken ausgedachte Veranstaltung, die dann durch Abstimmung und Beschluß eines Tages eingeführt wurde, sondern er ist die gewachsene Lebensform eines Volkes, als deren Urform man das menschliche Analogon der tierischen Herde ansehen kann. Auch hier übersehen wir wenigstens das letzte Stück des Entwicklungsprozesses hinlänglich, um zu erkennen, wie wenig die bestehende Form unseres Staates im ganzen das Ergebnis planmäßiger Erfindung ist. Überall war bei der Umbildung Verstand und Überlegung tätig, aber nur in dem Sinne, daß sie jederzeit die Anpassungen des Bestehenden an neue Bedürfnisse und Anschauungen suchten. Und schließlich spielten selbst hierbei dunkle Instinkte oft eine größere Rolle als überlegender Verstand.

Ja sogar im theoretischen Gebiet, dem eigensten der Intelligenz, wo Absicht und Erfindung die größte Rolle spielen zu müssen scheinen, steht es nicht viel anders; auch die Wissenschaften sind nicht nach einem Plan erfunden und ausgeführt worden, sondern durch Wachstum entstanden. Als ihre keimhafte Urform erscheint die mythologische Kosmogonie, ein erster roher Umriß eines einheitlichen Ganzen der Weltvorstellung. Aus ihr entwickelt sich die Philosophie, und die Philosophie treibt dann in langsamem Wachstum die einzelnen Wissenschaften als Glieder aus sich hervor. Diese ganze einheitliche Entwicklung ist nicht durch einen menschlichen Verstand ausgedacht und vorgezeichnet worden, wie ein Baumeister die Arbeit, die tausend Hände in Jahrzehnten ausführen, vorzeichnet, sondern es hat sich der Keim der Erkenntnis mit einer Art von innerer Notwendigkeit entfaltet; allerdings nicht außer, sondern in dem Verstand der einzelnen, doch so, daß keiner von diesen das Ganze und den Weg der Entwicklung übersah. Der einzelne Forscher und Denker arbeitet gleichsam im Dunkeln, er übersieht nicht, wie seine Arbeit sich der Gesamtentwicklung einfügt, wenig-

stens nicht nach vorn; sie mag in neuen Köpfen zu neuen Aufgaben, neuen Gedanken Veranlassung geben, er weiß nicht, von welcher Art sie sein werden. Es ist die alleralltäglichste Erfahrung in der Geschichte des menschlichen Denkens, daß ein Gedanke in anderen Köpfen völlig andere Gedanken erregt, als sein Urheber vorhatte. Was der Einzelne tun kann, das ist, die vorhandenen Gedanken sich, so gut er kann, aneignen und sie für sich selbst in der Auffassung der Wirklichkeit fruchtbar machen; ob und wie Spätere seine Arbeit verwerten werden, das bleibt ihm dunkel. Wobei man denn vielleicht sagen darf: je weniger er an andere, an Zeitgenossen und Zukunft denkt, je mehr er bloß die Sache im Auge hat, desto fruchtbarer wird seine Arbeit sein. Und auch das kann man sagen: je größer und fruchtbarer die Gedanken, desto weniger sind sie als planmäßige Erfindungen in die Welt gekommen; Newton hat sich nicht vorgenommen, das Gravitationsgesetz, oder Darwin die Entwicklungstheorie, oder Schopenhauer die voluntaristische Psychologie und Metaphysik zu erfinden. Die großen Gedanken entstehen durch eine Art geistiger Konzeption, nicht durch ein handwerksmäßiges Ausdenken. Sie kommen wie von selbst, wenn ihre Zeit da ist. Die Prüfung und Durchführung geschieht dann allerdings durch planmäßige Arbeit. Es steht damit ähnlich wie mit einer Kunstschöpfung oder einer Dichtung; auch sie wird nicht nach einem Plan angefertigt, sondern wächst von innen heraus durch Entfaltung eines Keims. Die dürftigen Machwerke werden nach einem Plan angefertigt; da ist erst die allgemeine Absicht, etwas zu machen; dann wird nach einem Stoff und nach einer Form Umschau gehalten. So entstehen die Nachahmungen, die jedesmal wie Pilze aus der Erde schießen, so oft einmal ein Werk allgemeine Aufmerksamkeit erregt und Mode wird, Fabrikarbeiten, aber keine Kunstwerke. So entstehen auch in der Wissenschaft die Fabrikarbeiten, die Ausstellungsleistungen der Dissertationenfabriken, die Kärnerwerke der Kommentatoren, die zusammenfassenden und abschließenden Lehrgebäude der Registratoren der Wissenschaft; auch sie beginnen mit der allgemeinen Absicht, etwas zu machen, das den Verfasser vorteilhaft bekannt macht; dann beginnt die Jagd nach einem freien Stoff, und ist er glücklich gefunden, die planmäßige Verarbeitung nach dem Schema. Dagegen die großen, dem Erkennen neue Wege öffnenden Gedanken,

die werden nicht gemacht und erfunden, sondern kommen wie durch Eingebung.

Und wie die höchste Wirksamkeit der Intelligenz nicht die Form des planmäßigen und absichtlichen Machens hat, so ist auch die Intelligenz selbst in ihrem Ursprung nicht ein Ergebnis planmäßiger Arbeit. Der Verstand ist nicht gemacht, sondern gewachsen. Es hat nicht unter den noch verstandlosen Menschen einer, die Nützlichkeit der Sache erkennend, das Folgern und Schließen, die Begriffe und Urteile ausgedacht, sondern es ist wie ein geistiges Naturprodukt in allmählichem Wachstum zu stande gekommen. Als die Urform des Verstandes kann man den Instinkt ansehen, jene erstaunliche Fähigkeit, noch nicht Seiendes als seiend vorauszunehmen und als Motiv in Wirksamkeit treten zu lassen. Aus dem Instinkt entwickelt sich allmählich der Verstand, indem die stereotypen Reaktionen aufgelockert werden und bewegliche Überlegung zwischen den einzelnen Gliedern der Reihe hin und her zu laufen beginnt. Der Enderfolg wird als Zweck, die Tätigkeit als Mittel vorgestellt, damit haben wir in primitivster Form die Erkenntnis von Ursache und Wirkung.

So gilt also für alle Seiten des geistig-geschichtlichen Lebens: nicht vorausschauende Vernunft bildet nach Absichten und Plänen das Notwendige und Zweckmäßige, sondern es entsteht allmählich, wie die Formen des organischen Lebens, durch ein spontanes Wachstum. Und was für die einzelnen Organe und Hervorbringungen gilt, das gilt auch von den geschichtlichen Lebewesen selbst. Ein Volk erlebt ein einheitliches Leben; jede Geschichtsdarstellung, sie mag es selbst wissen oder nicht, stellt es als Einheit dar; indem sie den Verlauf der Geschichte in Perioden gliedert, trägt sie den Gedanken der organischen Einheit hinein. Jederzeit hat sich die Vergleichung eines Volkslebens mit einem Individualleben aufgedrängt: die großen Stufen, Kindheit, Jugend, Mannheit, Greisenalter kehren hier wieder oder, so kann man auch die Sache umkehren, das Grundgesetz der Entwicklung eines Volkslebens wiederholt sich im Einzelleben. Nun, ein Volk denkt sich nicht sein Leben aus, um es dann nach einem Plan zu vollenden, sondern es erwächst allmählich, ihm selber unbewußt; erst der rückblickende Historiker sieht die Einheit und Zusammenstimmung darin. Und nicht anders steht es mit dem Einzelleben. Der Mensch denkt

sich nicht seinen Lebenslauf aus. In den Jünglingsjahren denkt man wohl, man setze sich ein Ziel, mache einen Plan und werde dadurch das Leben gestalten und auf die Welt wirken. Die Jugend ist rationalistisch in ihrer Anschauung, sie glaubt an Gedanken und ihre Macht, die Wirklichkeit umzugestalten; alle Revolutionen sind von Jünglingen ausgegangen. Das Alter wird historisch auch in seinem Denken; es sieht, wie wenig es das eigene Leben gemacht hat, wie es durch Umgebung und Schicksal und manchen anfangs unscheinbaren Zufall gestaltet worden ist. Vor allem tritt der große, geschichtlich überkommene Lebensinhalt immer bedeutsamer hervor. Der Jüngling meint wohl, mit ihm gehe die Welt eigentlich erst an, und er müsse sie aus seinem Kopf neu gebären; je länger man lebt, desto mehr wird man inne, wie gering die Entfernung ist, die man von dem Ausgangspunkt, dem der Jüngling einst wohlgemut und mit großen Plänen den Rücken kehrte, zurückgelegt hat.

Und nun die Summe: das absichtliche Machen, das Anfertigen nach Plänen spielt auch in der geistig-geschichtlichen Welt keine so gar große Rolle. Dasselbe Bildungsgesetz erweist sich wie in der leiblichen so in der geistigen Welt als herrschend; nicht durch vordenkenden Verstand, sondern durch spontane Entfaltung aus keimhaften Anfängen entstehen die organischen Bildungen in der Natur wie in der Geschichte. Wachsen, nicht machen, ist die Grundkategorie der Wirklichkeit; auch die Werke des Menschengeistes zeigen im großen die Form des absichtslosen Werdens: das nach Absichten machen ist nur eine kleine Nebenform des Werdens.

6. Unzulänglichkeit einer atomistischen Metaphysik. Begriff der Wechselwirkung.

Wir blicken auf den Ausgangspunkt dieser Betrachtung zurück. Drei Formen des Weltbegriffs, drei kosmologische Hypothesen erschienen uns denkbar: der anthropomorphische Theismus, der Atomismus und der Pantheismus.

Die Darlegungen der vorigen Abschnitte haben zu zeigen gesucht, daß die erste Hypothese, weit entfernt, eine bewiesene Theorie zu sein, überhaupt nicht die Form einer wissenschaftlichen Theorie hat. Die Auffassung der natürlichen und der geschichtlichen Wirklichkeit, die in

der Annahme einer baumeisterlichen Intelligenz, von der nach einer uns faßbaren Absicht das Ganze planmäßig zusammengefügt sei, ihren Abschluß fand, ist durch eine jüngere Auffassung, die entwicklungsgeschichtliche, an allen Punkten verdrängt. Und es wäre eine bloße Selbsttäuschung, wenn man annehmen wollte, es könne nach dem Wegfall der Voraussetzungen an jener Ansicht dennoch festgehalten werden. Daß aber die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung als vorübergehende Mode, wie einige meinen, wieder verschwinden werde, ist wenig glaublich; sie mag noch manche Wandlungen durchzumachen haben, aber der anthropomorphische Theismus wird, solange wissenschaftliche Interessen ausschlaggebend bleiben, ihr kein Gebiet wieder abgewinnen.

Es erhebt sich nun die Frage: welche unter den beiden übrigbleibenden kosmologischen Vorstellungen verdient den Vorzug? Entspricht der Atomismus oder ein pantheistischer Monismus den Tatsachen besser?

In weiten Kreisen herrscht gegenwärtig die Ansicht, daß ein materialistischer Atomismus die durch die Wissenschaft uns aufgenötigte Weltansicht sei. Durch Darwin sei die einzige ihm bisher anhangende Schwierigkeit beseitigt; es stehe jetzt der Konstruktion der Welt aus Atomen kein wesentliches Hindernis mehr entgegen. Bei Anhängern und Gegnern Darwins ist diese Meinung verbreitet: die Voraussetzung oder die letzte Folgerung aus seiner Betrachtung sei die Entbehrlichkeit Gottes oder eines Einheitsprinzips, sei die Erklärbarkeit der Wirklichkeit aus der naturgesetzlichen Wechselwirkung der Teile.

Ich halte das für einen Irrtum; durch die Entwicklungslehre wird eine atomistische Metaphysik weder vorausgesetzt noch begünstigt. Sie hat überhaupt keine so enge Beziehung zur Metaphysik, als vorausgesetzt zu werden pflegt; sie ist, wie jede Erklärung besonderer Tatsachen, mit einer idealistisch-pantheistischen Metaphysik so gut verträglich, wie mit einer materialistisch-atomistischen. Die Entscheidung zwischen diesen beiden Formen der Weltanschauung ist von allgemeineren Erwägungen abhängig. Und diese scheinen mir nun nicht darauf hinzudeuten, daß die Lösung des Welträtsels in den Atomen zu suchen ist; vielmehr finde ich mich von allen Seiten auf die andere Ansicht hingewiesen. Ich deute die Erwägungen an, die für mich bestimmend sind, ohne für sie die Kraft zwingender Beweise in Anspruch zu nehmen.

Die Zeit dürfte überhaupt vorüber sein, wo man glaubte, mit logischen Demonstrationen die Notwendigkeit dieses oder jenes Weltbegriffs ausmachen zu können. Die Beweise für die letzten Gedanken über die Dinge werden im wesentlichen darauf hinauskommen, daß man zeigt, wie die Tatsachen auf einen solchen Abschluß unserer Versuche, sie zu konstruieren, hinweisen oder gleichsam gegen jene Gedanken konvergieren. — Vorausgesetzt bleibt hier das Ergebnis unserer ontologischen Betrachtung. Sie führte uns zu der Überzeugung, daß die materialistische Ansicht zur Begreifung der Wirklichkeit nicht ausreiche, vielmehr angenommen werden müsse, daß dem Physischen überall ein Psychisches entspreche oder zur Seite gehe. Vorerst aber stellen wir uns auf den Standpunkt der physischen Betrachtung.

Ich erinnere zunächst daran, daß Atome nicht gegebene Tatsachen oder Objekte sind; sie sind nicht Gegenstand wirklicher oder auch nur möglicher Beobachtung. Gegeben sind die Körper oder vielmehr die einheitliche Körperwelt; diese löst das Denken zunächst in einzelne Dinge oder Körper auf, die als einheitlich bewegte oder ruhende sich darstellen. Die Körper zerfallen wieder in Teile, ein Stück Kreide läßt sich in Stücke brechen, in Staub zerreiben, ohne daß ein Ende der Teilbarkeit erreicht wäre; die Qualität der Teile bleibt dabei die gleiche wie die des Ganzen. Sodann aber läßt sich dieselbe Kreide auch in ungleichartige Teile zerlegen, in die chemischen Elemente, Kalk und Kohlensäure, und diese wieder in Kohle und Sauerstoff. Auf das Atom als ein empirisch aufzeigbares Objekt kommt man aber auch so nicht. Der Begriff des Atoms ist lediglich als ein Hilfsbegriff zur Konstruktion physikalischer und chemischer Tatsachen gebildet worden; er bezeichnet den letzten Punkt, den die analysierende Betrachtung des Chemikers bisher erreicht hat.

Der metaphysische Atomismus nun kehrt die Sache um; er behauptet: der Endpunkt der Analyse ist das Ende der Dinge oder also vielmehr der erste und absolute Anfang der Wirklichkeit; die Welt ist zusammengesetzt aus Atomen, aus absolut unzerstörbaren und absolut selbständigen kleinen Körperchen.

Das ist nicht mehr berechtigt, als wenn jemand dächte: Buchstaben sind die ersten absolut selbständigen Urbestandteile, aus denen die Rede zusammengesetzt ist. Vielleicht stellt sich in dem Kopf eines

Knaben, der eben die lateiniſche Grammatik zu erlernen begonnen hat, die Sache ſo dar: die lateiniſche Sprache beſteht, wie jede Sprache, aus Wörtern, die Wörter aus Silben, die Silben aus Buchſtaben, und dieſe ſind alſo die wirklichen letzten Beſtandteile, gleichſam die Atome, aus denen die Sprache zuſammengeſetzt iſt. — Hier bedarf es nur der Beſinnung, um das Falſche der Vorſtellung zu erkennen. In Wahrheit iſt natürlich allein die lebendige Rede; Wörter, Silben, Buchſtaben ſind Abſtraktionen, die als ſolche in der Wirklichkeit nicht vorkommen. Der Grammatiker zerteilt die Rede in einzelne Wörter und Laute; die Beſchreibung kann nicht das Ganze auf einmal geben, ſie zerlegt es daher und läßt dann aus den Teilen allmählich das Ganze entſtehen. Aber in Wirklichkeit iſt es natürlich nicht ſo; die Sprache hat nicht damit begonnen, daß man erſt einzelne Laute oder Buchſtaben ſprach, a und b und c, dann ſie zu Silben und Wörtern zuſammenfaßte und endlich die Wörter zum Satz aneinanderfügte. Sondern die Sprache war immer nur wirklich im Zuſammenhang lebendiger Rede; nur in der grammatiſchen Betrachtung ſind Buchſtaben und Wörter etwas für ſich Seiendes, können doch die Buchſtaben größtenteils nicht einmal für ſich geſprochen werden. Und ganz dasſelbe gilt auch von dem Seelenleben. Auch hier kommt ja die Meinung vor, als ſei es etwas aus Vorſtellungen, Empfindungen, Gefühlen, als den ſelbſtändigen Elementen, Zuſammengeſetztes. Auch hier iſt dieſe Vorſtellung abſurd; in Wirklichkeit iſt allein das einheitliche Ganze, das nur von der Pſychologie für die Betrachtung in einzelne Seiten und Elemente zerlegt wird. Ja, man kann weiter gehen und ſagen: nicht einmal die Einzelſeele iſt als ein Selbſtändiges gegeben, gegeben iſt das Geſamtleben und in ihm das Einzelleben als ein Teil oder Glied. Man kann es in der Betrachtung iſolieren, aber man kann es nicht als ein urſprünglich ſelbſtändiges Element in der Wirklichkeit antreffen, um aus der Vereinigung vieler ein Ganzes zuſammenzuſetzen. So meinte der alte Rationalismus: das Volk ein Kompoſitum von Individuen. Aber Ariſtoteles hat auch hier recht: das Ganze iſt vor den Teilen, die Teile ſind durch das Ganze.

Nun eben dasſelbe gilt auch in der phyſiſchen Welt: das Atom iſt ein Abſtraktum, wie der Buchſtabe; ſo wenig als dieſer kommt es allein und iſoliert in der Wirklichkeit vor; ſo wenig als ein ſtummer

Konsonant, ist es ein für sich existierendes oder existenzfähiges Objekt. Man versuche doch, es als solches vorzustellen. Wie sieht es aus? Ist es ausgedehnt wie ein Körper? Bejaht man mit dem antiken Atomismus die Frage, so ergibt sich sogleich die Folge, daß es teilbar ist. Was ausgedehnt ist, das hat Teile, die außer einander sind; so liegt es im Begriff, ob wir die Teilung vollziehen können oder nicht. Dann ist es aber auch nicht ein metaphysisch letztes einheitliches Wesen, sondern ganz in demselben Sinn wie der Körper zusammengesetzt. — Nimmt man dem Atom die Ausdehnung, setzt man es dem Punkt gleich, wie es die mathematische Physik für ihre Zwecke tut und tun mag, so erhebt sich für den materialistischen Metaphysiker, der das Atom zum absoluten Weltprinzip machen will, die verlegene Frage, worin denn sein Wesen bestehe? Was ist ein seiender Punkt? Sagt man: ein System von Kräften, so wird ihm damit, von anderen Schwierigkeiten abgesehen, die Selbständigkeit genommen. Eine Kraft ist nur wirklich, sofern sie wirkt; Wirken aber setzt voraus ein anderes, auf das gewirkt wird. Ohne dies andere kann demnach das Kraftatom weder da sein noch begriffen werden. — Und woraus besteht der leere Raum zwischen den Atomen? — Wenn man versucht, auf diese Fragen sich eine Antwort zu geben, wird man vielleicht finden, daß die Auskunft Kants, die Kontinuitätshypothese, welche den Raum kontinuierlich, wenn auch mit verschiedener Intensität erfüllt sein läßt, wenigstens geeignet ist, einer Reihe sehr lästiger Fragen ein Ende zu machen. Auf jeden Fall aber wird man sich überzeugen, daß es mit den Atomen, so einfach die Sache anfangs aussieht, doch nicht so glatt abgemacht ist. Sie haben ihren guten Gebrauch als Konstruktionshilfen in der Physik und Chemie, und diese mögen sich ihren Begriff zurechtlegen, wie es ihren Zwecken angemessen ist. Aber von Atomen als von den gegebenen letzten, selbständigen Elementen der Wirklichkeit zu reden, vermag nur, wer, ohne über die Sache nachgedacht zu haben, sich von einer der Anschauung sich einschmeichelnden Analogie leiten läßt: wie eine Mauer aus Ziegelsteinen besteht, so besteht ein Ziegelstein wieder aus kleineren Ziegelsteinen, bis man zuletzt auf letzte Ziegelsteine kommt, die so klein sind, daß es sich nicht mehr der Mühe verlohnt, über ihre Natur sich den Kopf zu zerbrechen.

Ich erinnere hier an eine Betrachtung, die der Metaphysik Lotzes

geläufig ist: Wirklichkeit kommt dem Einzelnen nur in der Gesamtheit der Dinge zu, worauf es wirkt und wovon es leidet. Die gemeine Vorstellung meint das einzelne Ding ohne Rücksicht auf seine Wirkungen für sich setzen zu können. Das ist eine Täuschung; ein Ding, das nicht wirkt, ist nicht; nur als Glied des Ganzen hat es Wirklichkeit; Wirklichkeit bedeutet für es: in Beziehung des Wirkens und Leidens stehen. —

Eine zweite Betrachtung, die auf dasselbe Ziel führt, geht von dem Begriff des Wirkens und Leidens selbst aus. Der gesunde Menschenverstand braucht diese Begriffe täglich, ohne sonderliche Schwierigkeiten darin zu finden. Er stellt sich die Sache etwa so vor: zum Wirken und Leiden gehören zwei Dinge, deren jedes seine Wirklichkeit für sich hat. Aber nun geschieht es, daß es ungeachtet seiner Selbständigkeit eine Veränderung seines Zustandes erfährt, die nicht in ihm selber begründet ist; wir sagen: es erleidet einen Einfluß, der von außen, von dem anderen Dinge herkommt. Und ebenso übt es seinerseits auf das andere Einfluß aus.

Es ist von jeher das Schicksal der Philosophie, an dem Anstoß zu nehmen, was aller Welt ganz unanstößig und einleuchtend ist, nodum in scirpo quaerere. So fragt sie hier: was heißt das doch eigentlich, einen Einfluß üben? Man sagt: der Mond übt einen Einfluß auf die Erde, er zieht z. B. die Gewässer des Ozeans an sich und bewirkt dadurch die Erscheinung von Ebbe und Flut. Was geschieht hier? löst sich von dem Monde etwas ab, schwimmt durch das Leere hinüber zur Erde, hängt sich an die Wasserteile des Meeres und hebt sie dem Mond entgegen. Geht von dem Monde ein Ausfluß aus, der, nach allen Seiten gleichmäßig sich ausbreitend, den Raum erfüllt und gleichsam absucht, und wo er einen Körper, groß oder klein, antrifft, sich alsbald an ihn hängt und ihn gegen den Mond zieht oder stößt? Oder wie sollen wir das Vorsichgehen der Einwirkung sonst vorstellen? Ist der Mond mit der Erde, ist jedes Massenteilchen mit jedem anderen durch ein unsichtbares Seil oder Band verknüpft, wodurch es das andere zu sich zieht? — Nun, von alledem weiß die Physik gar nichts. Was sie uns wirklich sagt, wenn sie die Flutwelle eine Wirkung der Anziehungskraft des Mondes nennt, ist dies: die Bewegung der Wassermassen, die wir Flut und Ebbe nennen, tritt regelmäßig mit

regelmäßigen Veränderungen der Stellung des Mondes zur Erde ein: sie entspricht nach Form und Größe den Fallbewegungen auf der Erde. Und ganz ebenso sagt der Satz: alle Massenteilchen gravitieren gegeneinander, nichts als dies: wann und wo immer zwei Massen in einem bestimmten räumlichen Verhältnis zueinander stehen, da findet auf beiden Seiten eine von der Größe der Masse und der Entfernung abhängige Tendenz zur Bewegung gegen den gemeinsamen Schwerpunkt statt. Und endlich, der Satz: A und B stehen in Wechselwirkung, heißt: wann A in den Zustand a eintritt, dann tritt B in den Zustand b ein und umgekehrt. *Regelmäßige und spontane Zusammenstimmung der Veränderungen an verschiedenen Punkten der Wirklichkeit*, das ist alles, was wir von Wechselwirkung wissen. Von Ausflüssen und Einflüssen, von Bändern und Verknüpfungen, von Nötigung und Zwang ist hier gar keine Rede.

Vielleicht erwidert ein Physiker: es mag sein, daß in dem gewählten Beispiel die Sache so liegt; wir können, wenigstens einstweilen, die Gravitationserscheinungen nur beschreiben und mathematisch formulieren, nicht aber eigentlich erklären oder ihre Notwendigkeit einsehen; doch mag die Zeit kommen, wo auch eine wirkliche Erklärung der Erscheinungen aus der Wirksamkeit der Ursachen möglich wird.

Gut, nehmen wir an, die Zeit sei da; es sei gelungen, die anscheinend unvermittelte Fernwirkung der Gravitation auf eine bekannte Form der Nahwirkung zurückzuführen, sagen wir, um gleich das letzte Ziel naturwissenschaftlicher Erklärung zu nehmen, auf Stoß oder Druck: wüßten wir dann, was zwischen den bei der Wirkung beteiligten Körpern vor sich geht, außer der zusammenstimmenden Bewegung? Ja wäre auch nur die vielen Physikern so verhaßte Fernwirkung beseitigt? Eine bewegte Billardkugel trifft eine ruhende und überträgt auf sie, wie wir sagen, die eigene Bewegung. Sehen wir hier einen Einfluß übergehen, sehen wir die Bewegung überspringen? Berührt etwa je ein Atom der bewegten Kugel je eines der anderen und übergibt ihm dabei seine Bewegung? Aber die Kugeln berühren sich ja bloß mit einem ganz kleinen Teil ihrer Oberflächen. Löst sich also etwa von jedem Atom seine Bewegung ab und wandert, immer auf ein nächst an-

grenzendes übergehend, in der Richtung auf den Berührungspunkt beider Bälle durch den Körper des ersten hindurch und breitet sich dann ebenso über den zweiten aus, bis jedes Bewegungselement wieder ein Atom gefunden hat, das es nun mit der ihm eigenen Richtung und Geschwindigkeit fortführt? Ich denke, es ist nicht nötig, die wunderlichen Verlegenheiten auszuführen, in welche eine solche Vorstellung gerät.

Vereinfachen wir den Fall noch weiter; setzen wir statt der beiden Bälle zwei Atome, ein bewegtes, das durch Stoß ein ruhendes in Bewegung setzt und nun selber still steht. Sehen wir hier, wie ein Einfluß von A auf B übergeht? Hat sich etwa die Bewegung wie eine Haut von dem ersten abgelöst und an das zweite angehängt, es mit fortreißend? Aber die Bewegung ist ja nichts Körperliches, nichts Substantielles, das sich loslösen und für sich sein kann. Was hat sich also zwischen den beiden Atomen zugetragen? Ich denke, es ist auf alle Weise das Geratenste, zu bekennen: wir wissen es nicht; das einzige, was wir wissen, ist die Tatsache, daß in einem ersten Zeitraum eine Bewegung von A stattfand, daß diese in einem gewissen Zeitpunkt, dem der Berührung, aufhörte, und daß gleichzeitig eine gleiche Bewegung von B begann; endlich, daß im gleichen Fall immer das gleiche sich zuträgt. Aber von einem weiteren Wie des Hergangs wissen wir hier so wenig als bei der Bewegungsübertragung zwischen den sich stoßenden Billardbällen oder bei den Himmelskörpern, die sich anziehen und gegenseitig ihre Bahn bestimmen. Wechselwirkung ist ein Wort, das gar keinen anderen Inhalt hat als: regelmäßig korrespondierende Veränderung. Der einzige Vorteil, den die mechanische Bewegungsübertragung vor anderen Formen der Wechselwirkung voraus hat, ist, daß sie die uns geläufigste und vertrauteste Form der Wirkung ist; wir selbst bewegen und gestalten die Körper durch Stoß und Druck. An sich ist sie nicht verständlicher, in ihrer inneren Möglichkeit und Notwendigkeit oder dem Wie ihres Hergangs nicht durchsichtiger als jede andere.*)

*) Daß fern wirkende Anziehungskraft ganz ebenso begreiflich oder unbegreiflich ist, wie die Wirkung durch Stoß oder Druck, zeigt Zöllner in einer Abhandlung über Wirkung in die Ferne im ersten Band der wissenschaftlichen Abhandlungen. Er beruft sich auf Kants Methaph. Anfangsgründe der Naturwiss., wo die Materie aus Anziehungs- und Abstoßungskräften erklärt wird, und wo es heißt: „Die ursprüngliche Anziehungskraft ist

Noch deutlicher ist die Unangemessenheit jener falschen Vorstellung vom Kausalverhältnis, als ob die Ursache die Wirkung vor sich her stieße und nötigte, in der psychischen Welt. Wir wenden den Kausalbegriff auch auf die Vorgänge des inneren Lebens an. Ich sehe ein Bild aus der Heimat; es führt Erinnerungen aus der Jugendzeit ins Bewußtsein, Gefühle der Wehmut, der Sehnsucht erwachen, es entsteht das Verlangen, jene Welt wiederzusehen, und wird schnell zum Entschluß. Alle Welt ist darüber einig, daß wir hier einen ursächlichen Zusammenhang haben, ob wir ihn nun in die ersten und unauflöslichen Elementarzusammenhänge aufzulösen vermögen oder nicht. Sicher ist, daß wir dabei nichts von Zwang und Nötigung beobachten, womit jedes Element das folgende vor sich her triebe und gleichsam in die Wirklichkeit oder ins Bewußtsein hineinstieße; sondern ganz spontan schließt sich das eine an das andere. Sicher ist auch, daß wir nicht im stande sind, die Beziehung als denknotwendig zu erkennen; wir sehen nur die Tatsache: wenn ein so bestimmter Wahrnehmungsinhalt in diesem Bewußtsein gegeben ist, dann schließen sich bestimmte Vorstellungsgruppen und Gefühlserregungen an. *Wie* es aber die Wahrnehmung macht, eine Vorstellung hervorzubringen, oder *wie* durch die Vorstellung ein Gefühl erregt wird, darüber wissen wir schlechterdings nichts weiter zu sagen; und die Physiologen mögen das Hundegehirn zermartern, soviel sie wollen, sie werden auch nichts darüber erfahren. Die Tatsache, daß, wann das eine Element eintritt, auch das andere eintritt oder einzutreten tendiert, ist alles, was wir wissen.

David Hume ist der erste, der diese Betrachung über das Wesen der Kausalität durchgeführt hat, und das gibt seiner „Untersuchung über den menschlichen Verstand" die bedeutsame Stellung in der Geschichte der Philosophie. In dem Verhältnis von Ursache und Wirkung, so zeigt er, findet die eindringendste Analysis gar nichts von Notwendigkeit, weder eine Notwendigkeit des Denkens, so daß etwa aus dem Begriff der Ursache die Wirkung logisch gefolgert werden könnte, noch einen Zwang, wodurch das wirkende Element dem leidenden eine Veränderung aufnötigte; es ist überhaupt kein Band, keine innere

nicht im mindesten unbegreiflicher als die ursprüngliche Zurückstoßung. Sie bietet sich nur nicht so unmittelbar den Sinnen dar als die Undurchdringlichkeit" (2. Hauptst., Lehrsatz 7. Anm.).

Verknüpfung zwiſchen Urſache und Wirkung nachweisbar, wodurch ihr Zuſammenhang für das Denken notwendig gemacht würde. Alles, was wir wiſſen, iſt das regelmäßige Zuſammen von Erſcheinungen in der Zeit. — Kants Theorie der Kauſalität, ſo ſehr ſie im übrigen gegen Hume ſich richtet, iſt in dieſem Stück mit ihm einſtimmig: der Inhalt der Ausſage, daß zwiſchen zwei Erſcheinungen ein Urſachverhältnis beſtehe, iſt allein ihr regelmäßiges Zuſammen in der Zeit; nicht minder entſchieden als Hume leugnet er, daß das Denken aus dem Begriff der Urſache die Wirkung ableiten, oder das Geſetz der Kauſalität auf den Satz vom Widerſpruch zurückführen könne.

Übrigens iſt der Gedanke auch der älteren, der metaphyſiſchen Richtung in der modernen Philoſophie nicht fremd. Vor allem hat Leibniz, indem er die Wechſelwirkung zwiſchen den Wirklichkeitselementen durch die präſtabilierte Harmonie erſetzt, im Grunde denſelben Gedanken. Ein Übergang von Einflüſſen aus einem Ding in das Weſen des anderen iſt auch ihm eine abſurde Vorſtellung; die Monaden ſind nicht ausgedehnte Weſen mit Fenſtern und Türen, durch die „Einflüſſe“ hineinſpazieren könnten. Was wirklich ſtattfindet, iſt concomitance, begleitende, korreſpondierende Veränderung, und zwar concomitance universelle: wenn an einem Punkt der Wirklichkeit eine Veränderung ſich zuträgt, dann finden entſprechende Veränderungen an anderen Punkten, ja im Grunde an allen anderen Punkten ſtatt. Durch den Okkaſionalismus war dieſe Vorſtellung vorbereitet worden: er hatte an einem Punkt zunächſt das „innere Band“ nicht finden können, das Urſache und Wirkung verknüpft, nämlich in dem Verhältnis von Leib und Seele. Leibniz verallgemeinert, den Spuren des Spinoza folgend, dieſe Betrachtung: er verwirft den influxus physicus nicht bloß hier, ſondern überall: ſpontan ſtimmen alle Dinge mit ihren Veränderungen zuſammen. Oder, das Band, das zwiſchen Urſache und Wirkung ſtattfindet, iſt nicht ein zufälliges und beſonderes, ſondern es iſt das allgemeine und weſentliche Band, das alle Wirklichkeitselemente verbindet; ſie ſind einander gar nicht fremd und äußerlich, ſondern ſie ſind Glieder eines Weſens: Gott iſt das Band, das alle Dinge weſentlich verbindet, er iſt das Weſen, in dem alle eins ſind.

In unſerer Zeit hat Lotze dieſe Gedanken wieder aufgenommen

und zum Angelpunkt seiner Metaphysik gemacht.*) Mit Hume besteht er, wenn er auch die Anknüpfung an dessen Empirismus nicht sucht, auf der Zufälligkeit aller Ursachverhältnisse für unser Denken, auf der Unmöglichkeit, ein Band zwischen Ursache und Wirkung aufzuzeigen. Mit Leibniz, den er schätzt und gern als Führer anerkennt, zieht er aus dieser Betrachtung dieselben weit reichenden Folgerungen. Er findet bei der Voraussetzung des Atomismus die Tatsache der Wechselwirkung schlechthin unbegreiflich und unkonstruierbar. Bestünde die Wirklichkeit, wie jene Theorie annimmt, wirklich aus einer Vielheit absolut selbständiger Substanzen, dann wäre die Tatsache des Zusammenstimmens ihrer Veränderungen schlechthin unbegreiflich. Ist jedes Atom, jedes Wirklichkeitselement ein Ding für sich, in seinem Dasein und Wesen völlig unabhängig, wie käme es dann dazu, mit seinem Verhalten nach anderen sich zu richten? Dann müßte man erwarten, daß ein jedes seinen eigenen Weg, unbekümmert um die übrigen, gehe.

Oder wird es etwa durch die Naturgesetze genötigt? Aber diese sind ja nicht außer oder über den Dingen, sondern in ihnen, sind lediglich Ausdruck ihres tatsächlichen Verhaltens. Es nötigt sie wirklich gar nichts, anders zu sein und sich zu verhalten, als es in ihrer eigenen Natur liegt. Es ist nicht die Anziehungskraft der Erde, noch das Gravitationsgesetz, das den Mond in seiner Bahn um die Erde festhält, sondern es ist wirklich sozusagen sein eigener guter Wille; wenn er einmal die Bahn verließe und die Tangentialrichtung einschlüge, es würde ihm von der Erde und dem Gravitationsgesetz nichts geschehen. Er folgt lediglich seiner eigenen Natur oder Neigung, wenn er die krummlinige Bahn innehält, mit beständiger Ablenkung von der geraden gegen die Erde. Und dasselbe gilt überall, die Naturgesetze nötigen nicht die Dinge, sondern sind Ausdruck ihres spontanen Verhaltens. Sie erklären nicht, warum die Dinge sich so verhalten, sondern sagen nur mit allgemeiner Formel, daß sie sich so verhalten. Sie sind nicht die Lösung des Rätsels, sondern sie selbst sind das Rätsel.

In der Tat, der Atomismus sollte sich einmal mit Lotze die Frage vorlegen: woher kommt doch den vielen Substanzen jene Gleichförmigkeit des Verhaltens, daß es auf allgemeine Formeln gebracht werden kann? Warum verhält sich nicht jede anders, wenn sie doch gänzlich

*) Mikrokosmos I, 412 ff., III, 481; System der Metaphysik 134 ff.

unabhängig von den übrigen Dasein und Wesen hat? Die Gleichförmigkeit könnte ihn auf eine andere Vorstellung leiten. Wenn man über ein Gebirgstal zerstreut eine große Menge Gesteintrümmer fände, die alle völlig gleiche Beschaffenheit zeigten, dann würde man vermuten, es seien Bruchstücke eines ehemaligen Ganzen. Sollte in unserem Falle etwas ähnliches gelten? Sollten die anscheinend selbständigen Teile der Welt nicht auch, nun freilich nicht Trümmer eines ehemaligen Ganzen, sondern lebendige Glieder eines seienden einheitlichen Wesens sein?

Lotze zieht diese Folgerung. Wechselwirkung und Naturgesetzmäßigkeit weisen darauf hin, daß die Elemente des Weltlaufs sich nicht so fremd und fern sind, als der Atomismus annimmt. Verständlich wird die universelle Rücksichtnahme aller auf alle im Grunde nur dann, wenn wir annehmen, sie alle sind *Glieder eines einheitlichen Wesens*, einer *einzigen Substanz*. Im organischen Körper kommen keine isolierten Veränderungen vor, jede Veränderung an einem Punkt fordert korrespondierende Veränderungen aller übrigen Teile. So ist auch die Welt ein einheitliches System, das nirgends isolierte Vorgänge zuläßt, jeder steht in Beziehung zu allen übrigen, ist die an diesem Punkt erforderte Teilveränderung zur Gesamtveränderung des Ganzen. Nennen wir das Ganze, das All-Eine, mit Spinoza Gott, so geschieht alle Wechselwirkung in Gott, indem die Bewegung an jedem Punkt seines Wesens mit der aller übrigen zusammenstimmt zur einheitlichen Gesamtbewegung.

So führt die Tatsache der universellen Wechselwirkung, wenn man ihr nachgeht und die Begriffe zu Ende denkt, auf den Gedanken der Einheit der Wirklichkeit: es gibt nur ein einheitliches Wesen, mit einer einheitlichen und in sich zusammenstimmenden Betätigung; die einzelnen Dinge sind nur Momente seines Wesens, ihre durch Wechselwirkung bestimmten Betätigungen sind in Wirklichkeit Ausschnitte aus einer einheitlichen Selbstbewegung der Substanz. Oder in Kantischer Redeweise: die allgemeine Wechselwirkung im mundus sensibilis ist unitas phaenomenon, der eine unitas noumenon der Substanz im mundus intelligibilis entspricht.

Dürfen wir nun, diese Betrachtung mit dem Ergebnis unserer ontologischen Erörterung, nach der alle Vorgänge in der Körperwelt ebenso viele Hinweise auf innere Vorgänge sind, verknüpfend, in der

Einheit aller kosmischen Bewegungen durch Wechselwirkung eine Spiegelung der inneren Zusammenstimmung des einheitlichen Innenlebens eines geistigen All-Einen erblicken? Wir hätten dann die Anschauung, welche mit dem Namen *Pantheismus* bezeichnet wird; man kann sie auch *Monotheismus* im strengen Sinn des Worts nennen: *Gott allein ist; alles, was ist, ist durch Gott und in Gott.*

Ehe ich diese Frage zu beantworten versuche, gehe ich zuvor auf das Verhältnis von Kausalität und Finalität mit einigen Bemerkungen ein.

7. Kausalität und Finalität.

Es wurde schon oben (S. 179) bemerkt, daß die Ablehnung des anthropomorphischen Theismus und seiner Erklärung des Naturlaufs aus Absichten einer den Dingen äußerlichen Intelligenz nicht gleichbedeutend sei mit der Ablehnung einer *teleologischen Weltanschauung*. Wir nehmen diese Betrachtung hier auf, um zu zeigen, daß eine teleologische Betrachtung der organischen Welt unvermeidlich ist, und daß sie sich von hier aus notwendig über die Gesamtheit der Dinge ausbreitet, ohne daß dabei dem kausalen Zusammenhang Eintrag geschieht..

Wir fragen zunächst: worauf beruht es, daß wir eine Reihe von Vorgängen teleologisch betrachten, d. h. als durch Zweckursachen bedingt ansehen? Augenscheinlich darauf, daß sie sich uns, wie der Name sagt, als auf ein Ziel (τέλος) gerichtet darstellt, d. h.: daß die Wirkung des Vorgangs als ein zweckdienlicher Erfolg für das Wesen, dessen Betätigung er ist, von uns angesehen wird. Der Begriff der Zweckursache ist zunächst für das Gebiet der menschlichen Willensbetätigung gebildet; die menschliche Arbeit ist der vollkommenste Typus der Zwecktätigkeit. Hier ist das Wollen eines vorgestellten Erfolgs der Punkt, von dem die teleologisch bestimmte Reihe von Vorgängen ausgeht, um durch das Ausdenken von Mitteln, dann die Ausführung der ausgedachten Vermittlung endlich beim Ausgangspunkt wieder anzulangen, nur daß das zuerst gewollte Ziel nun ein verwirklichtes Ziel ist. Wesentlich ist dabei: am Anfang ein Wille, der auf das Ziel gerichtet ist, in der Mitte eine Tätigkeit, die zum Ziel führt, am Ende

ein Wille, der das erreichte Ziel mit Befriedigung empfindet. In dem Fall menschlicher Arbeitsleistung tritt zu dem Willen die Vorstellung im Dienst des Willens hinzu: sie stellt ihm das Ziel und zugleich die Vermittlung vor und leitet zugleich die ausführende Tätigkeit. Doch ist die Vorstellung nicht eine wesentliche Bedingung der Zwecktätigkeit, wesentlich ist nur der Wille. Alle instinktiven Verrichtungen des psycho-physischen Systems, das Atmen, das Saugen, das Kauen und Schlingen u. s. f. sind Zwecktätigkeiten; sie werden durch den Willen, durch ein gefühltes Bedürfnis eingeleitet und ein Wille wird durch sie befriedigt; aber eine Vorstellung von dem Ziel und den Mitteln findet dabei nicht statt. Von einem geistvollen Naturforscher ist für diesen Begriff der Zwecktätigkeit ohne die Form der vorgestellten Absicht die Bezeichnung Zielstrebigkeit gebildet worden.*) Zu bemerken ist noch, daß der teleologische Zusammenhang den kausalen nicht ausschließt, sondern voraussetzt: derselbe Vorgang, den wir als einen zielstrebigen ansehen, ist auch kausal zu konstruieren. Seine Ursachen sind: ein so und so innerlich bestimmtes wollendes Wesen und ein solcher als Motiv wirkender Reiz.

Betrachten wir zunächst die teleologischen Zusammenhänge in dem Gebiet, wo sie ursprünglich einheimisch sind, im Seelenleben. Auch hier findet ein kausaler Zusammenhang statt: das Eintreten jedes psychischen Vorgangs ist durch Ursachen bedingt; eine Wahrnehmung ruft eine Vorstellung und diese eine zweite ins Bewußtsein und so fort; eine Gefühlserregung, ein Begehren bestimmt die Aufmerksamkeit und gibt dem Vorstellungsablauf eine andere Wendung. Die Vorgänge sind kausal bedingt; wir meinen, daß bei dieser Gesamtkonstitution des Seelenlebens ein solcher Vorgang jedesmal dieselbe Folgeerscheinung haben wird. Aber derselbe Verlauf ist zugleich teleologisch bestimmt oder zielstrebig; die Assoziationsprozesse führen zu einem Erfolg, der in der Richtung des Willens liegt, zu einer Reihenbildung, die von ihm als eine sinn- und wertvolle mit Befriedigung empfunden wird. Dabei ist dies Ziel nicht vorher in der Vorstellung, wenigstens nicht

*) K. E. v. Baer, Studien aus dem Gebiet der Naturwissenschaften (1876). In mehreren gedankenreichen Abhandlungen wird hier die „Teleophobie" der modernen Naturforschung bekämpft, und die Unvermeidlichkeit teleologischer Betrachtung der organischen Welt gezeigt.

als ein fertig ausgedachtes, das dann nachträglich in die Wirklichkeit gesetzt würde. Ein Baumeister entwirft den Plan eines Hauses; nachdem es auf dem Papier fertig ist, führen es die Maurer und Zimmerer nach dem Plan in Holz und Stein aus. Der Plan selbst aber ist nicht wieder nach einem vorher fertigen Plan gemacht worden; dennoch ist die geistige Arbeit des Baumeisters natürlich so gut wie die Arbeit der Handwerker teleologisch bedingt. Ein Redner hält eine Rede; er ist angegriffen worden, er will sich verteidigen und den Gegner vernichten; nun fließen die Gedanken, die Argumente ihm zu; die Gleichnisse und Redewendungen, die Stichwörter und Zitate, die Bosheiten gegen den Gegner und die Liebenswürdigkeiten gegen die Hörer stellen sich ein wie von selbst. Es ist das Band der Assoziation, an dem jedes Vorausgehende jedes Nachfolgende herbeizieht, aber von tausend möglichen assoziativen Verbindungen erweist sich in jedem Augenblick die wirksam, die zum Ziel führt. So ist der ganze Zusammenhang der Rede zugleich kausal und teleologisch bedingt; der Wille gibt zuletzt die Richtung und empfindet den gelingenden Verlauf mit lebhafter Befriedigung. Nicht überall ist der Vorstellungsverlauf so zielstrebig wie hier; es gibt auch vage, ziellose Assoziationsbewegungen; im Traum, in der Geisteszerrüttung erlangen sie die Herrschaft. Aber im gesunden, geistigen Leben ist die Bestimmung des Vorstellungslaufs durch den zielstrebigen Willen überall sichtbar.

In jedem Erzeugnis geistiger Tätigkeit haben wir dasselbe Zusammen von ursachlicher und teleologischer Beziehung der Elemente. In einer Rede, einer Beweisführung, einer Dichtung ist jeder Teil ein zum Ganzen, zur Ausführung der Idee Notwendiges, ist an seinem Ort ein ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον; zugleich ist er ein durch assoziative Verbindung Verursachtes. Kausale Bedingtheit und innere, ästhetische, logische Notwendigkeit gehen zusammen. Durchläuft man die Reihe von vorne, so sieht man, wie jedes Element jedes nachfolgende herbeiführt. Durchläuft man sie in umgekehrter Reihenfolge, vom Ende her, so sieht man, wie der Ausgang alles Voraufgehende bis zum Anfang beherrscht: das Demonstrandum beherrscht den Gang der ganzen Argumentation, der Ausgang des Dramas wirkt schon auf die Exposition. So ist das Letzte zugleich das Erste, von dem die Bewegung

anhebt, das τέλος iſt, mit Ariſtoteles, zugleich das ὅθεν ἡ κίνησι[illegible]ς; von ihm angezogen, ſtreckt ſich alles ihm entgegen. Nicht durch St[illegible]ß von hinten, ſondern durch ſpontanes Streben zum Ziel kommt i[illegible]m geiſtigen Leben die Bewegung zu ſtande; das Ziel aber iſt nicht d[illegible]as äußerliche Ende, ſondern das verwirklichte Ganze, die vo[illegible]ll-endete Einheit der Dichtung, der Beweisführung, der Rede, iſt d[illegible]ie Entelechie des Ariſtoteles.

Dasſelbe, was von einzelnen geiſtigen Erzeugniſſen gilt, gilt au[illegible]ch von dem Seelenleben als Ganzem. Ein geſundes Menſchenleben bild[illegible]et ein in ſich geſchloſſenes Ganzes, eine ſinnvolle Einheit; es iſt nic[illegible]ht eine Reihe von Zufällen, nicht ein mechaniſches Geſchiebe von B[illegible]e-wußtſeinselementen, ſondern eine durch innere Notwendigkeit, dur[illegible]ch einen zielſtrebigen Willen verbundene vielgliedrige Einheit, ähnlich ein[illegible]er vielſtimmigen und vielteiligen Tondichtung. Wir können wohl nic[illegible]ht jedes Element als ein teleologiſch notwendiges konſtruieren, wie w[illegible]ir es in einer Dichtung können. Es greift ein, was wir Zufall nenne[illegible]n. Aber wir können nicht umhin, das Ganze ſo zu betrachten; jeder Bi[illegible]o-graph ſieht das Leben ſeines Helden als ein durch innere, verſtehba[illegible]re Notwendigkeit verknüpftes Ganzes an; jedem ſtellt die eigene E[illegible]r-innerung ſeine Vergangenheit unter dieſem Geſichtspunkt dar. Un[illegible]d in jedem Augenblick empfindet der Lebende das Leben als ein Sic[illegible]h-ſtrecken nach dem, was vorne iſt. Nicht durch Schieben und Stoße[illegible]n von hinten geſchieht die Bewegung, ſondern gleichſam durch ein G[illegible]e-zogenwerden zum Ziel. Das Ziel aber iſt die Erfüllung der Ide[illegible]e, die den Willen anzieht. Das Bild des Mannes iſt in der Seele d[illegible]es Knaben die verborgene Triebkraft, die die Entfaltung beherrſcht; d[illegible]ie Idee eines Lebenswerkes, die ſich ſelbſt erſt in und mit dem Lebe[illegible]n entfaltet, gibt der Tätigkeit des Mannes Richtung und Kraft. Zie[illegible]l-ſtrebigkeit iſt der Charakter alles geſunden Lebens. Und dasſelbe gi[illegible]lt auch von dem Volksleben. Auch dieſes bewegt ſich, nicht durch Dru[illegible]ck oder Stoß geſchoben, ſondern angezogen von einer Idee gleichſam[illegible] ſeiner vollkommenen Bildung. Nicht ſo, daß eine einfache, durchſichtige, in allen gleichartig vorhandene Vorſtellung ſie beſtimmte, ſondern im lebendigen Wechſelſpiel mannigfachſter Beſtrebungen wirkt ſich das Weſen des Volkes aus; aber in allen iſt eine Idee das durch Anziehung Bewegende, in allen iſt irgendwie die zukünftige Bildung des

Volkes gegenwärtig. Alle Gruppen, alle Parteien erblicken in dem grauenden Morgennebel der Zukunft unbestimmt umrissene, schimmernde Bilder des Vollkommenen und werden von diesen Bildern unwiderstehlich angezogen.

Also, Kausalität und Finalität gehen im geistig-geschichtlichen Leben zusammen; spontanes Zusammenkommen einer Vielheit von Elementen zu einer Reihe, in der jedes Glied mit innerer, logisch-ästhetisch-ethischer Notwendigkeit gesetzt ist, das ist der Charakter geistiger Bewegung.

Hierin liegt, das will ich im Vorübergehen anmerken, was an dem Widerstand gegen deterministische Theorien berechtigt ist. Wenn das Wesen der Kausalität in einer äußeren Notwendigkeit bestünde, welche die innere Notwendigkeit ausschlösse, dann hätten diejenigen recht, die sich gegen ihre Anwendung zur Konstruktion der geistigen Welt sträuben. Nur sollten sie dann weiter gehen, als sie zu tun pflegen: dann gilt das Kausalgesetz nicht bloß nicht für den Willen, sondern für das ganze Seelenleben gilt es nicht. Faßt man aber den Begriff der Kausalität richtig, versteht man darunter mit Hume und Leibniz nichts als Gesetzmäßigkeit, d. h. regelmäßige Zusammenstimmung der Veränderung vieler Elemente, dann liegt auf der Hand, daß sie in der geistigen Welt nicht minder gilt als in der Natur. Mag hier die Regelmäßigkeit schwerer zu erkennen oder auf Elementargesetze zurückzuführen sein, als in der Natur, so ist doch offenbar, daß sie nicht fehlt. Hier so wenig wie dort kommen isolierte oder gesetzlose Elemente vor; jedes steht in bestimmter Beziehung zu anderen, vorausgehenden, gleichzeitigen und nachfolgenden Elementen. Wir können diese Beziehungen so gut wie nirgends auf rechnungsmäßige Formeln bringen, aber ihr Dasein tritt überall zu Tage. Stillschweigends wird von allen vorausgesetzt: unter völlig gleichen inneren und äußeren Umständen würde allemal dasselbe erfolgen, würde auf den gleichen Reiz die gleiche Vorstellung, die gleiche Gefühlserregung und Willensbestrebung als Reaktion eintreten. Mit der richtig verstandenen Kausalität steht nun aber die Freiheit keineswegs in Widerspruch; Freiheit ist nicht Gesetzlosigkeit. An einer Freiheit des inneren Lebens, die gleichbedeutend mit Gesetz- und Zusammenhanglosigkeit seiner Elemente wäre, hat die Ethik wahrlich kein Interesse. Im Gegenteil,

das Auftreten absolut beziehungsloser Elemente, vereinzelter Volitionen, die ohne kausalen Zusammenhang mit dem Vorleben und der Folgezeit wären, das wäre Zerrüttung des Willens, ja völlige Zerstörung des seelischen Wesens. Gäbe es überhaupt keine Bestimmung des Nachfolgenden durch das Vorhergehende, dann gäbe es natürlich auch keine Übung und keine Erfahrung, keine Wirksamkeit von Grundsätzen und Entschlüssen, von Erziehung und öffentlichen Ordnungen. Ohne Kausalität keine Finalität.

Wie steht es nun mit dem Verhältnis der Kausalität und Finalität in der physischen Welt? Gehen sie auch hier miteinander? oder ist in der Natur von Finalität, von innerer Notwendigkeit überhaupt nicht die Rede?

Es ist die in den Kreisen der Naturwissenschaft herrschende Ansicht; sie erblickt in der Natur wohl äußere, nicht aber innere Notwendigkeit. Mechanische Bewegungsübertragung ist ihr die Urform der Naturwirksamkeit, von einer teleologischen Betrachtung will sie dagegen überall nichts wissen; „Teleophobie", darin hat v. Baer offenbar recht, ist für sie charakteristisch. Mir scheint, er hat auch darin recht, daß er den Grund hierfür nicht in der Natur der Dinge, sondern in der Furcht der Naturforscher vor einer falschen Teleologie findet. Die Teleophobie ist die Reaktion gegen die alte Absichtenteleologie, die eine kausale Erklärung ablehnte, um sie durch die Einwirkung einer nach Absichten wirkenden Intelligenz zu ersetzen.

Zunächst aber erinnern wir uns dessen, was wir im vorigen Abschnitt als wirklichen Inhalt des Ursachverhältnisses in der physischen Welt fanden: Wechselwirkung ist nichts als korrespondierende Veränderung; von Einflüssen und Nötigung ist dabei gar keine Rede. Allgemeine Wechselwirkung aller Teile des Universums, das ist der Ausdruck für die Tatsache, daß die Welt ein einheitliches System mit einheitlicher Bewegung bildet, der jede Bewegung jedes Teils als ein an seinem Ort zugehöriges, mit den Bewegungen aller übrigen Teile zusammenstimmendes Glied sich einfügt. Man kann es nicht stark genug betonen: Notwendigkeit ist im logischen Denken, aber nicht in der Natur; alle Naturgesetzmäßigkeit ist nichts als spontane Zusammenstimmung aller Teile. Und zwar ist die Zusammenstimmung eine wechselseitige; das Vorangehende bestimmt das Nachfolgende; aber

ebensogut kann man auch sagen: das Nachfolgende bestimmt das Vorangehende. Die Erwärmung der Stube ist eine Wirkung des geheizten Ofens; aber wir können ebenso richtig sagen: die Wärmeaufnahme durch die Umgebung ist Ursache der Abkühlung des Ofens. Der Stoß, den ein Körper gegen einen anderen führt, ist die Ursache der Bewegung des zweiten; aber ebenso richtig ist: die Bewegung des gestoßenen Körpers ist die Ursache, daß der stoßende die Bewegung verliert oder zur Ruhe kommt. Wo es uns nicht um Hervorbringung, sondern um Hemmung einer Bewegung zu tun ist, da fassen wir die Sache so. Also allgemein, ohne die Ursache wäre die Wirkung nicht, aber ebensowenig wäre ohne die Wirkung die Ursache.

Die Frage ist nun: stellt der Kausalzusammenhang in der physischen Welt zugleich einen Finalzusammenhang dar? Findet auch hier eine teleologische Beziehung zwischen den Gliedern der Reihe statt? Gehen wir zunächst der Frage in der Form nach, wie sie gewöhnlich erörtert wird.

Es gibt ein Gebiet, wo jedermann, solange er sich unbefangen dem Eindruck der Wirklichkeit überläßt, die Frage bejaht. Es ist das Gebiet der *Lebensvorgänge*. Sie sind an jedem Punkt durch naturgesetzmäßige Wechselwirkung die Teile des Systems untereinander und mit der umgebenden Außenwelt bestimmt; aber zugleich erscheinen sie als zielstrebig; jeder dieser Vorgänge fügt sich regelmäßig Reihen ein, deren Endergebnis die Erhaltung des Systems, die Erhaltung des Lebens ist. Die unbefangene Betrachtung sieht nun in dem Leben das Ziel und setzt zu ihm die Organisation und Funktion des Systems als Mittel in Beziehung: die Jagdbewegungen, die Ergreifung der Beute, ihre Verzehrung und Verdauung sind Ursache der Lebenserhaltung, aber zugleich ist das Leben Ziel und jene Funktionen Mittel zum Ziel. Und sind es die Funktionen, so sind es auch die Organe; ist das Sehen um des Lebens willen, so sind auch die Augen um des Sehens willen, und hierzu sind sie dann wohl auch im Fötalleben gebildet.

Hat diese Auffassung recht? Oder ist sie eine irrtümliche, hervorgerufen durch die Neigung des gesunden Menschenverstandes, die Natur anthropomorphisch, nach dem Schema menschlicher Tätigkeit aufzufassen? So meint die Naturphilosophie unserer teleophoben

Naturforschung. Nur die kausale Betrachtung ist zulässig: das Tier sieht, weil es Augen hat, aber die Augen sind nicht da, damit es sieht, es stößt, weil es Hörner hat, aber es hat nicht Hörner, damit es sich wehren und stoßen könne. Das ist unberechtigter Anthropomorphismus. Die Teleologie ist Verkehrung und Verderbung der kausalen, d. h. der wahren Naturbetrachtung, sie stellt die Dinge auf den Kopf. So urteilen bis auf diesen Tag mit dem alten Lucrez unsere materialistisch-mechanistischen Naturphilosophen.*)

Sie sollten fortfahren und sagen: nicht darum stößt der Stier, um seine Gegner zu bewältigen, sondern weil er stößt, fällt der andere zu Boden; nicht darum spinnt die Spinne ihr Netz, um Fliegen zu fangen, sondern weil das Netz da ist, bleiben Fliegen darin hangen, und weil die Freßwerkzeuge der Spinne da sind, gerät die Fliege hinein, und weil es einmal soweit gekommen ist, wird sie weiter ins Innere befördert und verdaut; von Zwecken ist dabei überall keine Rede, sondern nur von Kausalzusammenhängen. Und wenn es bei der Spinne so ist, so sollten sie, den Gedanken zu Ende denkend, sagen, wird es beim Menschen auch nicht anders sein; auch er flicht nicht das Netz, um Fische zu fangen, sondern weil sich seine Hände so bewegen, verschlingen sich die Fäden zum Netz, und weil das Netz so durchs Wasser gezogen wird, werden mit ihm die Fische herausgebracht.

Vielleicht wird hier doch auch dem zweckscheuen Physiker die Sache zu wunderlich. Er wird sagen: nein, beim Menschen ist wirklich Zwecktätigkeit vorhanden, hier haben wir Wollen und Vorstellen des Ziels als Anfang der Reihe, und darum ist hier die Kausalreihe zugleich Finalreihe.

Gut; nehmen wir dies zunächst so an. Aber sollte dann nicht für den Affen und den Hund, die Biene und Spinne dasselbe gelten? Unser Philosoph besteht doch sonst so entschieden darauf, daß der Mensch ein Glied der Tierreihe sei. Warum sich hier untreu werden? Was fehlt denn der Spinne, daß ihre Lebensbetätigung anders beurteilt werden müßte? Das Wollen und Vorstellen des Ziels? Nun,

*) Lucretius, De rerum natura, IV, 830:

Omnia perversa praepostera sunt ratione,
Nil ideo quoniam natumst in corpore, ut uti
Possemus, sed quod natumst id procreat usum.

das Wollen doch schwerlich, man müßte ihr denn das Innenleben überhaupt absprechen. Also das Vorstellen, die Voraussicht des Erfolges. Und darum also fehlte ihrem Tun der Charakter der Zwecktätigkeit? Der würde ihm erst zukommen, wenn sie nach vorausgegangener Überlegung zu sich sagte: Leben beruht auf dem Stoffwechsel, es fordert daher den Ersatz verbrauchter Stoffe durch Nahrung; Fliegen sind ein Nahrungsmittel, und Netze ein Mittel Fliegen zu fangen? — Aber es liegt ja auf der Hand, daß unter dieser Bedingung auch von der menschlichen Tätigkeit nur ein geringer Teil für zweckmäßig gehalten werden könnte. Vom Stoffwechsel und dem notwendigen Ersatz und der Geeignetheit dieser oder jener Stoffe zu diesem Zwecke weiß unser Fischer am Ende nicht viel mehr als die Spinnen. Sollen wir also sagen: so reicht auch hier die Finalität nicht weiter; Netze flechten und Fische fangen ist Zwecktätigkeit, aber beim Kauen und Schlingen und Verdauen ist von einem Zwecke nicht mehr die Rede, hier haben wir es lediglich mit Kausalreihen, nicht mit teleologischen Reihen zu tun? Wird erst bei dem Physiologen, der von dem Hergang beim Kauen und Verdauen auch eine Vorstellung hat, die Sache zur Zwecktätigkeit? Ich denke, diese Trennung der menschlichen Lebensprozesse in zweckmäßige und zwecklose, in solche, bei denen Kausalität und Finalität, und solche, bei denen nur Kausalität stattfindet, ist doch allzu absurd.

Nun, gilt beim Menschen, daß alle Lebensbetätigungen als teleologisch bedingt anzusehen sind, weil und sofern sie einem Willen entsprechen, auch ohne daß das Ziel und die Vermittlung ganz in die Vorstellung fällt, so wird dasselbe auch in der Tierwelt gelten. Und sind die Tätigkeiten zielstrebig, die auf die Erhaltung des Eigenlebens gerichtet sind, so werden es die nicht minder sein, die auf die Erhaltung der Gattung als ihr objektives Ziel gerichtet sind, das Nestbauen und Eierlegen und Brüten und Hegen der Brut, und was noch dazu gehört. Und ist das der Fall, so wird man auch die Entwicklung und Organbildung nicht anders ansehen können.

In der Tat, es ist auf alle Weise unmöglich, das eine zu bestreiten, ohne auch das andere zu leugnen; es ist unmöglich, die menschlichen Tätigkeiten für zielstrebig anzusehen, ohne dasselbe auch für die tierischen zuzulassen; und wieder ist es unmöglich, es für die so-

genannten willkürlichen Tätigkeiten zuzulassen, ohne es auch für die vegetativen Prozesse anzunehmen, die ja nicht bloß die wesentliche Voraussetzung jener sind, sondern auch nirgends rein von ihnen abgetrennt werden können; beide Formen der Lebensprozesse laufen ja überall ineinander. Und wieder, läßt man die teleologische Betrachtung für die vegetativen Vorgänge in der Tierwelt zu, so kann man sie der Pflanzenwelt nicht fernhalten; es sind ja dieselben Vorgänge.

Ist man aber so weit gegangen, so wird es schwer sein, hier stehen zu bleiben. Die lebenden Wesen sind ja nicht von außen in diese Welt hineingeschneit, sondern sie sind ihr legitimes Erzeugnis; sie sind aus den Elementen gebildet, die den Körper der Erde ausmachen; sie sind entstanden unter dem Einfluß der kosmisch-tellurischen Gesamtlage. Diese Fische konnten nur in diesem Meer und diese Tier- und Menschenwelt nur auf dieser Erde und unter dieser Sonne entstehen. Eine Konspiration aller Dinge war erforderlich, diese Lebewesen hervorzubringen. „Dieses Tierreich," so führt v. Baer aus, „kann nicht bestehen ohne das Pflanzenreich, dieses wieder nicht, ohne daß das Felsgerüste der Erde an seiner Oberfläche durch physikalische und chemische Einwirkung in lockeren Boden zerrieben war; ferner aber wird vorausgesetzt, daß dieser Boden von Zeit zu Zeit von Regen getränkt wird; der Regen kann nur fallen, wenn das Wasser vorher von der Luft aufgenommen, gehoben und dann durch Wechsel der Wärme wieder ausgeschieden wird; das Wasser kann wieder nicht gehoben werden, ohne daß die Erde von der Sonne beschienen und erwärmt wird: es ist also für den geringsten Grashalm wirklich das ganze Planetensystem mit seinen Anordnungen und Bewegungen, die ganze Gesetzmäßigkeit der Natur erforderlich." In der Tat, es ist, wie der Dichter sagt, der wie kein anderer von der Einheit der Wirklichkeit durchdrungen ist, Goethe:

> Das Stäubchen, selbst der unfruchtbare Stein,
> Indem er sein Gesetz hat, muß er wirken
> Und tätig für das große Ganze sein.

So dehnt sich die Zielstrebigkeit, wenn man sie einmal an einem Punkt zugelassen hat, über die ganze Natur aus. Es ist Willkür, einerseits darauf zu bestehen, daß der Mensch auch nur ein Stück des allgemeinen Naturlaufs sei, daß er nicht ein exemtes Gebiet, ein

imperium in imperio bilde, dann aber anderseits gegen jene Betrachtung der Natur unter dem Gesichtspunkt der Finalität als eine völlig unzulässige anthropomorphische Naturauffassung zu protestieren. Verfährt die Natur an einem Punkt anthropomorphisch, und das läßt sich ja nicht bestreiten, so ist nicht abzusehen, weshalb etwas ähnliches sonst so absolut ausgeschlossen sein sollte.

Aber, wendet nun unser zweckscheuer Naturphilosoph ein, außerhalb der organischen Welt fehlt ja das Prinzip, ohne das von einem Zweck überhaupt nicht die Rede sein kann, hier gibt es ja kein Innenleben, keinen Willen.

Damit wären wir denn am eigentlichen Ursprung des Widerstandes gegen die teleologische Naturansicht: es ist die materialistische Auffassung, die in der Natur nichts sieht als eine Anhäufung toter, nach Gesetzen mechanisch bewegter Atome. Und nun ist bemerkenswert, daß in dieser Voraussetzung die alte Absichtenteleologie mit der mechanistischen Theorie völlig übereinkommt; auch sie setzt die Natur als eine Masse lebloser, trägen Stoffes, fügt aber dann hinzu: eben darum kann die Natur nimmermehr sich selber die Anordnung gegeben haben, in der wir sie vor allem in den Lebewesen finden; es ist daher notwendig, außer der Natur noch einen Verstand anzunehmen, der den Stoff nach Absichten zusammengefügt hat. — Und gegen diese Annahme empört sich nun wieder das theoretische Gewissen des Naturforschers: von solchem äußerlichen Eingreifen eines Geistes wissen wir nichts, und es würde nichts erklären, es ist ein bloßes asylum ignorantiae. Soweit mit Recht. Und nun geht man weiter und leugnet die Zulässigkeit teleologischer Betrachtung überhaupt, auch in der organischen Welt. Hier stößt man dann aber auf die eben angedeuteten absurden Konsequenzen; und daran heftet sich dann wieder die Absichtenteleologie. So wird man endlos im Zirkel umgetrieben.

Eine Rettung aus diesen Irrgängen ist, soviel ich sehe, nur auf einem Wege erreichbar: man muß die Voraussetzung aufgeben, daß die Natur aus totem Stoff besteht, man muß sich auf den Boden der oben (S. 88 ff.) entwickelten ontologischen Theorie des Parallelismus stellen: alle Dinge sind psycho-physischer Natur, so weit die physische Welt reicht, so weit reicht auch die Innenwelt, reicht die

Willenswelt. Dann kann man sagen: in der physischen Welt herrscht, eigentlich gesprochen, nur physikalische Kausalität, aber in der begleitenden Innenwelt herrscht überall zugleich Finalität. Der Materialismus hat recht: alle Naturvorgänge, auch die des Lebens, sind rein aus physischen Ursachen zu erklären, es findet keine Einmischung einer intelligenten Ursache statt. Aber Spinoza und Schopenhauer haben auch recht: alle physischen Vorgänge sind Hinweisungen auf innere Vorgänge. Und zwischen diesen findet, wie es unmittelbar im Eigenleben jeder erlebt, nicht bloß äußere Gesetzmäßigkeit der Folge, sondern auch eine innere Beziehung statt, die wir allgemein als teleologischen Zusammenhang bezeichnen können.

Und nun können wir auch sagen, was es mit der Teleologie in der physischen Welt eigentlich auf sich hat: sofern die physischen Vorgänge als Erscheinungen eines Willenslebens aufgefaßt werden, kommt auch ihnen Zielstrebigkeit und Zweckmäßigkeit zu. Die physikalischen Vorgänge als solche stellen bloße Kausalzusammenhänge dar; aber als Symbole von inneren, von Willensvorgängen stellen sie zugleich Zweckzusammenhänge vor. Man nehme ein Beispiel. Der Physiker erklärt uns das Orgelspiel, es geht dabei alles ganz mechanisch zu; hier sind die Pfeifen mit solcher und solcher Einrichtung, hier ist komprimierte Luft; nun wird diese Klappe geöffnet, die Luft strömt in die Pfeife und setzt die Luftsäule in solche Schwingungen. Und dann tritt der Physiolog hinzu und demonstriert uns ebenso den Organisten; hier haben wir ein so disponiertes Gehirn und Nervensystem; durch das Auge fallen diese Reize, ausgehend von dem Notenblatt und der Klaviatur, hinein, sie lösen, als rein physische Ursachen wirkend, die Reaktion aus, daß der Finger die Tasten in dieser Folge herunterdrückt. Das ist die physische Seite. Die Sache hat aber noch eine andere Seite: die Gesichts- und Gehörswahrnehmungen und die Freude an den Tönen und an der Melodie. Und diese Reihe hat einen inneren, teleologischen Zusammenhang der Glieder. Und sie ist nun doch die eigentlich wesentliche Seite der Sache; der Prozeß im Nervensystem des Organisten ist nur seine äußere Sichtbarkeit. Und nun nennen wir mit zulässiger Abbreviatur des Ausdrucks auch diese physischen Vorgänge, in denen innere Lebensvorgänge erscheinen, Zwecktätigkeiten, das Orgelspielen und das Notenschreiben, das Netze-

flechten und Fischefangen. Und so schreiben wir dem organischen Leben überhaupt Zweckmäßigkeit zu, nicht als ob es von außen durch ein denkendes Wesen zusammengeschoben würde, sondern weil es Erscheinung eines mit innerer Notwendigkeit sich entfaltenden Innenlebens ist. Die erscheinende Zielstrebigkeit des leiblichen Lebens ist die Spiegelung der wirklichen Zielstrebigkeit eines Innenlebens.*)

Und dies Verhältnis, so würden wir nun, die Gültigkeit jener unserer ontologischen Betrachtung voraussetzend, fortfahren, ist nicht ein zufälliges und vereinzeltes, sondern ein schlechthin allgemeines; nicht bloß einige wenige Bewegungsvorgänge in der Natur, die sogenannten willkürlichen Bewegungen der Tiere, sondern alle Bewegungsvorgänge sind mit inneren Vorgängen begleitet, die mit denen Ähnlichkeit haben, die wir in uns erleben. Wille, so glaubten wir mit Schopenhauer sagen zu dürfen, ist das, was in allen physischen Vorgängen zur Erscheinung kommt, in den Lebensprozessen der Tiere und der Pflanzen, aber auch in den Bewegungen der unorganischen Körper, nicht ein Wille, wie unser von Vorstellung durchleuchteter Wille, aber doch Wille in einem allgemeinsten Sinn, so daß blinder Trieb und vorstellungsloses Streben mit darunter begriffen sind. Ist das eine zulässige Vorstellung, so müßte allen Naturvorgängen, sofern sie Erscheinung eines Willens sind, auch die Eigentümlichkeit des Willens, die Zielstrebigkeit, eigen sein. Und sofern die Willenseinheiten niederer Ordnung zusammengefaßt sind zu höherer und zuletzt zu einer höchsten und letzten Willenseinheit, so würde die ganze Natur als Erscheinung eines einheitlichen und auf ein einheitliches Ziel gerichteten Willen anzusehen sein. Die Zielstrebigkeit der Natur in den Lebewesen wäre dann nur ein Fall der allgemeinen Zielstrebigkeit des Universums. Nennen wir diesen allgemeinen Willen Gottes Willen und seine zielstrebige Entwicklung Gottes Leben, so könnten wir sagen: Gottes Leben ist der Ort aller Zwecke, in ihm

*) Spinoza traut sich nicht, aus dem Parallelismus diese Folgerung zu ziehen; er ist in die Bekämpfung der Absichtenteleologie zu sehr verrannt. Aber Leibniz zieht sie, mit unbefangenerem Blick die Dinge betrachtend: Les âmes agissent selon les loix des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux (Monadologie, § 79).

ist jedes Wirklichkeitsmoment mit sinnvoller Notwendigkeit gesetzt, seine Selbstverwirklichung oder Entelechie ist Grund und Ziel aller Dinge. Die Naturgesetze sind die allgemeinen Erscheinungsformen des göttlichen Willens, der Naturlauf mit seiner kausalen Gesetzmäßigkeit die Darstellung des inneren, teleologischen Zusammenhangs aller Momente in der göttlichen Wesensentwicklung für unsere sinnliche Erkenntnis. Oder, mit Kantischen Ausdrücken: der mundus sensibilis und das Kausalgesetz Erscheinung des mundus intelligibilis und seines Naturgesetzes: des Sittengesetzes.

Freilich, so wäre gleich hinzuzufügen, wir können diese Betrachtung nicht vollziehen, wir können nicht die ganze Wirklichkeit von der Innenseite fassen. Unserer Erkenntnis ist zunächst ihre Außenseite zugewendet. Daher hat für unsere Wissenschaft die kausale Auffassung der Physik so sehr das Übergewicht. Die teleologische Deutung ist kaum mehr als ein Postulat, oder als eine unbestimmte Möglichkeit; wir berechnen die Bewegungen der Planeten, aber die „Harmonie der Sphären", um an unser obiges Beispiel zu erinnern, faßt unser Ohr nicht. Der Versuch, die Ordnung der Natur aus dem Zweck zu verstehen, führt uns nur zum Bewußtsein unserer Unfähigkeit, durch die Erscheinung zum Sinn hindurchzudringen. Daher hat die Naturforschung recht daran getan, daß sie auf die rein kausale Betrachtung sich zurückgezogen hat. Nur daran tut sie nicht recht, daß sie die Unmöglichkeit einer teleologischen Erklärung der Dinge nicht in das Subjekt, sondern in die Dinge verlegt, daß sie nicht sagt: der Zweck der Natur ist für unser Erkennen transzendent, sondern: es ist kein Zweck und Sinn darin.

Drei Fragen, sagt K. v. Baer einmal in den oben erwähnten Aufsätzen, habe der Naturforscher überall zu beantworten: was oder wie? wodurch? wofür oder wozu? Ich meinerseits rechne es dem Naturforscher als solchem nicht als Vorwurf an, wenn er die letzte Frage fallen läßt und sein Werk getan zu haben glaubt, wenn er die Tatsachen beschrieben und ihren ursachlichen Zusammenhang dargelegt hat. Aber als Mensch stellt allerdings auch er unvermeidlich noch die dritte Frage: wozu? Wir finden in unserem eigenen Leben die Kategorie des Wofür oder Wozu, und es geschieht unvermeidlich, daß wir sie auch in die Natur um uns hineintragen. In die Lebensprozesse

sieht tatsächlich jedermann einen teleologischen Zusammenhang hinein; niemand bleibt dabei stehen, alle Vorgänge in einem Tierleben als gleich wirkliche und gleich geltende Glieder einer Kausalkette anzusehen, sondern er hebt darin gewisse Glieder als die betonten Höhepunkte hervor, um die sich die übrigen in zielstrebigem Zusammenhang gruppieren. Ein Insekt durchläuft eine Reihe von Entwicklungsstufen, es ist als Ei, als Raupe, als Puppe, als Schmetterling, um dann im Ei von neuem den Kreislauf zu beginnen; wir sagen, das Schmetterlingsleben ist der Höhepunkt in dieser Entwicklung, die anderen Daseinsformen sind Vorstufen oder notwendige Voraussetzungen dazu. Und ganz ebenso würden wir in der Entwicklung eines Planeten- oder Sonnensystems, wenn wir sie ganz übersähen, in ähnlicher Weise einen Höhepunkt als Zielpunkt unterscheiden. Aber freilich *beweisen* läßt sich das nicht. Die Stufen des Lebens des Insekts sind gleich wirklich; und der Schmetterling ist so gut Bedingung der Entstehung des Eis als das Ei des Schmetterlings. Wer das Ei oder die Raupe schöner und bedeutender findet als den Schmetterling, der kann nicht widerlegt werden. Und selbst wenn einer behaupten wollte, das Häuflein Dünger, das ein Tier im Lauf des Lebens produziert und schließlich durch seinen verwesenden Leichnam vermehrt, sei das Ziel, auf das es eigentlich mit dem Leben abgesehen sei, so könnte er nicht widerlegt werden. Vielleicht würde ein Mann, der durch Guanohandel reich geworden ist, solche Betrachtung gar nicht so unvernünftig finden; daß die Urweltbäume gewachsen sind, um uns mit Kohlen zu versorgen, ist ja eine gewöhnliche Betrachtung. Nicht anders steht es aber auch mit einem Menschen- oder mit einem Volksleben: wer den Gaumenreiz und andere sinnliche Genüsse als den höchsten Inhalt des Lebens empfindet, der kann nicht widerlegt werden; und wenn jemand für Wertunterschiede der verschiedenen Lebensbetätigungen überhaupt keine Empfindung hätte, wenn ihm alle gleich wichtig oder gleich bedeutungslos vorkämen, so könnte ihm die Empfindung nicht andemonstriert werden. Wir haben es also hier zuletzt nicht mit einer *objektiven* Erkenntnis, sondern mit einer auf *subjektiven Gefühlen beruhenden Auszeichnung* gewisser Elemente vor anderen zu tun. Wem die Willens- und Gefühlsseite ganz fehlte, und wer deshalb hierfür gar kein Verständnis

hätte, wer bloßer reiner Verstand wäre, der würde allerdings gar nicht zu einer teleologischen Betrachtung kommen oder für sie Verständnis gewinnen können. Ihm wäre jedes gleich wichtig oder unwichtig, oder vielmehr: überhaupt nicht wichtig oder unwichtig, sondern nur wirklich. Alle Prädikamente, die Wertverhältnisse ausdrücken, wären ihm gänzlich unfaßbar.

In gewissem Sinne macht sich der Naturforscher zu einem solchen abstrakten reinen Verstand, und er muß es tun, um seiner Aufgabe, der reinen Darstellung der physisch-kausalen Beziehungen, gerecht zu werden. Nur muß er nun nicht meinen, daß die Vollkommenheit des Naturforschers als solchen, sich von Neigungen und Abneigungen ganz frei zu halten, auch die Vollkommenheit des Menschen als solchen sei. Für den Menschen als solchen ist Empfänglichkeit und Verständnis für Wertunterschiede, ist die Fähigkeit, das Gute und Böse, das Schöne und Häßliche, das Große und Kleine zu unterscheiden und zu empfinden, durchaus wesentlich; der Verlust dieser Fähigkeit wäre gleichbedeutend mit dem Verlust der Persönlichkeit selbst; das Abstraktum Verstand allein macht keinen Menschen.

Das Gegenstück zur Physik ist die Ethik. Sie sieht das Leben unter dem Gesichtspunkte der Werte; die Form ihrer Betrachtung ist die teleologische: die Güter, die den wertvollen Inhalt des Lebens ausmachen, fordern solche und solche Verhaltungsweisen, solche und solche Gestaltung und Betätigung des Gesamtlebens und des Einzellebens zu ihrer Verwirklichung. Als konkrete Darstellungsformen bringt die ästhetisch-teleologische Betrachtungsweise die Kunst und Dichtung hervor. Ihre eigentliche Leistung besteht darin, daß sie durch Hervorhebung und Steigerung gewisser Züge die Bedeutung eines Naturwesens oder einer Gestaltung und Betätigung eines persönlichen Lebens eindrucksvoll darstellen. In der Deutung des Wertes der Wirklichkeit hat auch die Religion ihr Wesen, und darum ist sie mit Kunst und Dichtung aufs engste verknüpft, wie es denn auch die Anthropologie überall zeigt. Künstlerisch-religiöse Deutung und wissenschaftliche Erklärung bilden demnach einen Gegensatz, aber nicht einen ausschließenden. Diese wendet sich an den Verstand, sie will die Wirklichkeit ohne Rücksicht auf subjektive Wertunterschiede unter allgemeine Begriffe und Formeln fassen. Jene dagegen wendet sich

an die Willensseite, an das Gefühl, sie will die Wertbeziehungen zunächst im Menschenleben, sodann in der Wirklichkeit überhaupt zur Empfindung bringen, sie will Ziele und Ideale zeigen, die als Maßstäbe das Werturteil, als Motive den Willen leiten, und als beglückender Inhalt das Gemüt erfüllen. Eben diese Verschiedenheit der Aufgaben weist sie nicht auf feindlichen Gegensatz, sondern auf friedliche Ergänzung hin.

Wir berühren uns hier mit dem, was A. Lange in dem Schlußkapitel der Geschichte des Materialismus über die zulässige und unvermeidliche Idealisierung der Wirklichkeit sagt. Nicht das ist die Meinung, daß es ratsam und zulässig sei, sich etwas vorzumachen und die Wirklichkeit gleichsam umzulügen. Die Fertigkeit, nicht zu sehen, was ist, und zu sehen, was nicht ist, so häufig sie sich findet, vor allem auch bei Politikern und Gesetzgebern, staatlichen wie kirchlichen, ist doch nicht eben unter die menschlichen Vollkommenheiten zu rechnen. Dagegen ist es für einen Menschen, sofern er nicht bloß einen Kopf, sondern auch ein Herz hat, unvermeidlich, daß er zu dem Wirklichen sich auswählend und wertschätzend verhält, und wiederum, daß er in dem, was er erwählt hat, das Wesentliche und eigentlich Wirkliche sieht. So halten wir es mit der Auffassung einer Person, das Herz sagt uns, was sie eigentlich und ihrem wahren Wesen nach sei; so halten wir es mit einem Volk, so halten wir es mit den Dingen überhaupt. Wir idealisieren sie, indem die Liebe die Züge auswählt, durch die wir ihr Wesen bestimmen. Und nun erscheint uns dies Wesen oder die innere Form, mit Aristoteles zu reden, zugleich als Ziel und bewegende Ursache der Entstehung und Betätigung; es bewegt aber, indem es Verlangen erregt (κινεῖ ὡς ἐρώμενον).

8. Pantheismus und Weltseele.

Wir kommen nun auf die oben gestellte Frage zurück: ist alles Streben und Wollen, wie es in den tausend Formen der Wirklichkeit vielgestaltig uns entgegentritt, zuletzt zur Einheit eines Wesens und Willens zusammengefaßt? entspricht der Einheit der physischen Welt in universeller Wechselwirkung eine Einheit des Innenlebens, in dessen Selbstbewegung und Selbstverwirklichung alles einzelne Leben und Streben beschlossen ist? Die Bejahung dieser Frage ergibt

die kosmologische Hypothese des idealistischen Pantheismus. Ich fasse ihre allgemeinsten Grundzüge in ein paar Formeln zusammen.

1. Die Wirklichkeit ist ein einheitliches Wesen; die Einzeldinge haben nicht absolute Selbständigkeit, sie haben Dasein und Wesen in dem All-Einen, dem ens realissimum et perfectissimum, dessen mehr oder minder selbständige Glieder sie sind. — In Spinozas Formel: die Wirklichkeit ist eine Substanz, die Einzeldinge sind in ihr als Modifikation oder Momente ihres Wesens gesetzt.

2. Das Wesen des All-Einen offenbart sich uns, soweit es überhaupt offenbar wird, in den beiden Seiten der Wirklichkeit, der Natur und der Geschichte. — In Spinozas Formel: die Substanz entwickelt sich uns faßbar unter zwei Attributen, dem der Ausdehnung und dem des Bewußtseins. Welcher Satz denn durch die erkenntnistheoretische Reflexion dahin umgebogen wird, daß die geistige Welt das eigentlich und an sich Seiende, die Körperwelt aber seine Erscheinung und Darstellung in unserer Sinnlichkeit ist.

3. Die universelle Wechselwirkung in der Körperwelt ist die Erscheinung der inneren, ästhetisch-teleologischen Notwendigkeit, mit der das All-Eine seinen Wesensgehalt in einer Vielheit von zusammenstimmenden Modifikationen, in einem Kosmos konkreter Ideen (Monaden, Entelechien) entfaltet. Diese innere Notwendigkeit ist zugleich absolute Freiheit oder Selbstverwirklichung. — Bei Spinoza: die Substanz ist causa sui oder causa libera; sie entfaltet ihr Wesen mit innerer (Spinoza sagt, logisch-mathematischer) Notwendigkeit. —

Ist diese Anschauung begründet? Man wird nach allem was vorausgegangen ist, nicht erwarten, daß ich sie nun noch durch Beweise, die den Verstand zwingen, zu begründen unternehme. Worum es sich allein handeln kann, das ist zu zeigen, daß, wer den Andeutungen der Dinge aufmerksam und offenen Sinnes nachgeht und dem Eindruck der Wirklichkeit unbefangen sich hingibt, auf solche letzte Gedanken geführt wird.

Ich erinnere an die Ausgangspunkte der in den vorausgehenden Abschnitten angedeuteten Betrachtungen: an die Einheit der physischen Welt in universeller Wechselwirkung und allgemeiner Gesetzmäßigkeit; an die Spontaneität in der Zusammenstimmung aller Teile, gibt es

keine Notwendigkeit in der Natur. Ferner an die Unabhängigkeit der Wirklichkeit als eines Ganzen von äußerer Gewalt; ihre Bewegung kann nur als spontane Bewegung von innen heraus konstruiert werden, es gibt keine Kraft außerhalb der Wirklichkeit, von der sie ihr durch Stoß mitgeteilt sein könnte. Ich erinnere an die Doppelgestalt, in der das Wirkliche da, wo es uns am meisten aufgeschlossen ist, nämlich in dem eigenen Wesen, uns entgegentritt als Leib und Seele, und die daraus fließende Vermutung, daß Körperlichkeit überall Hinweisung auf eine begleitende Innerlichkeit sei. Ich erinnere endlich an die „Zielstrebigkeit", die uns in dem kleinen Bruchstück der Wirklichkeit entgegentritt, von dem wir etwas mehr als eine bloß astronomische Kenntnis haben; man tut den Tatsachen nicht Gewalt an, wenn man sie mit der spekulativen Philosophie, die übrigens darin nur den Spuren der allgemeinen Anschauung folgt, so konstruiert: die Entwicklung der Erde strebt zum Leben, das Leben zum Bewußtsein, das Bewußtsein zum Geist, das geistig-geschichtliche Leben ist Zweckmittelpunkt des Erdendaseins, also, wenn der Schluß vom Teil aufs Ganze gilt: ein höchstes geistiges Leben ist Zweckmittelpunkt des Daseins überhaupt. Wollte aber jemand hiergegen einwenden: nicht einmal auf Erden sei, soviel wir sähen, das geistige Leben das Ziel und das bleibende Gut; vielmehr könne es nur als ein kleiner, bald verschwindender Zwischenfall angesehen werden, denn das Aufhören des Lebens und des Geistes sei die unentrinnbare Folge der kosmischen Situation, so würde uns das nicht irre machen. Wenn es so wäre, so würden wir sagen: Blüte und Leben einer Pflanze geht auch vorüber, während der Stoff sich erhält; das hindert uns nicht, im Leben und Blühen ihr Ziel zu sehen. So mag die Erde auch einmal verblühen und sterben, doch war Leben, geistiges Leben das Ziel der Entwicklung. Und es geht ja nicht verloren damit, daß es zu einem Ende kommt: das Wirkliche wird nicht vernichtet dadurch, daß es in die Vergangenheit übergeht; das Vergangene bleibt vielmehr ein ewiger Bestandteil der Wirklichkeit, deren Sein ja nicht in dem Augenblick der Gegenwart eingeschlossen ist. — Übrigens, was wissen wir von den Schicksalen, die der Erde und dem Sonnensystem bevorstehen? Sie mögen in größere Kreise hineingezogen werden und zu größerer Zukunft berufen sein, als sich unsere kosmischen Physiker heute träumen lassen. Gibt es

keinen Urzustand für die Wirklichkeit, sondern nur einen letzten Punkt für unsere Forschung, so wird es mit dem Endzustand nicht anders stehen; die Grenze unseres Witzes ist nicht die Grenze der Wirklichkeit. Die Eintagsfliege mag, wenn die Sonne untergeht und ihr Leben mit der hereinbrechenden Nacht endet, denken: nun ist alles aus; das Licht erlischt für immer und die ganze Welt versinkt in Finsternis und Erstarrung. Der Mensch, der so viele Sonnen sinken und wieder aufgehen sah, sollte gelernt haben zu glauben, daß im Unendlichen Rat und Möglichkeit zu manchen Dingen ist, die er nicht sieht.

Dürfen wir nun, solche Betrachtungen alle in einem letzten Gedanken zusammenschließend, sagen: was wir im kleinen im Eigenleben sehen, was wir im Leben der Erde noch zu erkennen glauben, das gilt von der Wirklichkeit überhaupt, sie hat ihr Ziel und Wesen in einem Allleben, einem unendlichen und ewigen geistigen Leben, dessen Fülle alle unsere Begriffe unendlich weit hinter sich läßt, von dessen Wesen wir aber doch im Wesen des eigenen Geistes einen Schimmer haben?

Ich meine, wir dürfen es, und dürfen dazu sagen: es gibt keine Ansicht, die uns die Wirklichkeit einfacher und einleuchtender zu konstruieren gestattete. Vor allem wird allein bei dieser Ansicht die Tatsache, um deren Einordnung in die Wirklichkeit es sich bei aller Philosophie denn doch eigentlich handelt, die Tatsache des Lebens, konstruierbar; das seelisch-geistige Leben erhält erst hierdurch die zu ihm stimmende Umgebung; sein Ursprung und sein Dasein in der Gesamtwirklichkeit wird erst bei dieser Ansicht faßbar. Bei der Ansicht des atomistischen Materialismus erscheint das geistige Leben als eine seltsame Anomalie in der Wirklichkeit; man kann es nicht beseitigen, seine Wirklichkeit ist ja unbestreitbar, aber es stört die Theorie; wenn es nicht wäre, dann würde die Erklärung des Universums glatt aufgehen; so bleibt ein unbequemer Rest, und manche sind so aufrichtig, mit Du Bois-Reymond zu gestehen: Seele, Bewußtsein, Geist seien bei ihrer Weltansicht ein „absolutes Welträtsel". Bei unserer Ansicht dagegen darf der Geist sich heimisch fühlen in der Wirklichkeit, darf sich fühlen als Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein oder also vielmehr als Geist von ihrem Geist. Ich glaube nicht, daß es einen stärkeren Beweis gegen die Zulänglichkeit einer Weltansicht

geben kann, als daß sie das Dasein des Geistes für etwas absolut Rätselhaftes zu erklären genötigt ist. Und anderseits wüßte ich nicht, was es für den Menschengeist für einen überzeugenderen Beweis für die Wahrheit einer Weltansicht geben könnte, als daß er dabei sich selbst in der Wirklichkeit gleichsam wie zu Hause zu fühlen vermag.

Daß dieser Weltanschauung tatsächlich eine überzeugende Kraft innewohnt, wie keiner anderen, dafür gibt die erstaunliche Einmütigkeit Zeugnis, mit der in ihr das menschliche Denken, wenn wir von einigen philosophierenden Physikern absehen, den letzten und abschließenden Ausdruck für das Ganze der Dinge gefunden hat. Im Morgenland wie im Abendland, im Altertum wie in der Neuzeit, konvergieren die Gedanken der freiesten und tiefsten Denker gegen dieses Ziel. In einem idealistischen Pantheismus ist das Nachdenken der großen Kulturvölker des Ostens über die Welt zur Ruhe gekommen. In einer verwandten Gedankenbildung hat auch der griechische Geist in der Platonisch-Aristotelischen Philosophie seine Weltformel gefunden: die Wirklichkeit ein einheitliches Wesen, eine absolute Einheit alles Geistigen und Guten. Zu dieser Anschauung wird auch das mittelalterliche Denken, fast kann man sagen, wider Willen hingezogen. Zu ihr kehrt endlich das moderne Denken, wo es am freiesten und kühnsten sich entfaltet, jederzeit wieder zurück. Bruno und Spinoza werden ihr durch die neuen kosmologisch-naturwissenschaftlichen Gedanken, die spekulative Philosophie der Deutschen durch die neue Auffassungsweise des geschichtlichen Lebens zugeführt: die Wirklichkeit ein einheitliches Geistesleben, dessen uns sichtbares Stück die Entwicklung des Seelenlebens und zuhöchst des menschlich-geschichtlichen Lebens auf Erden ist.

Zur Zeit der Herrschaft der spekulativen Philosophie erblickte man in dieser Anschauung, in der die Wirklichkeit sich selbst als Geist erfaßt und begriffen habe, die absolute Wahrheit, und man zweifelte nicht daran, daß sie bestimmt sei, auch die allgemeine Wahrheit zu werden; man hat sie die geheime Religion der Gebildeten genannt, überzeugt, daß sie allmählich auch in die Kreise dringen werde, die einstweilen die Wahrheit nur in der Form der Vorstellung zu fassen vermöchten. Es ist zunächst anders gekommen. Soweit gegenwärtig unter den Gebildeten von philosophischer Weltanschauung überhaupt noch die Rede ist (die meisten behelfen sich ohne eine solche), dürfte

sie eher in der Richtung eines naturwissenschaftlich gerichteten Materialismus oder eines erkenntnistheoretisch zugestutzten Skeptizismus zu suchen sein. Die physikalische Ansicht der Dinge hat die poetisch-spekulative Betrachtung verdrängt. Unseren Naturforschern aber ist der Gedanke eines Innenlebens der Wirklichkeit meist völlig fremd geworden. Die Vorstellung von einer Weltseele, einem geistigen All-Wirklichen, einem mundus intelligibilis, erscheint ihnen ebenso wie die Vorstellung anthropomorpher Götter als ein kindlicher Traum; sie haben diese Hypothese nicht nötig, sie können die Welt aus Atomen und physikalischen Kräften erklären, etwa jenen kleinen Rest, die Bewußtseinsvorgänge im Gehirn lebender Wesen, ausgenommen. Die Wissenschaft, sagt man, ist in das Mannesalter eingetreten; sie gestattet sich nicht mehr das kindliche Spiel solcher phantastischen Spekulationen; wer ein Verlangen danach hat, mag sie bei philosophischen Nachzüglern suchen. Und die öffentliche Meinung der Gebildeten, durch die Zuversicht, mit der die naturalistische Weltanschauung als das Ergebnis der Naturwissenschaften auftritt, eingeschüchtert, schämt sich zu Vorstellungen sich zu bekennen, die nicht den naturwissenschaftlichen Stempel tragen.

Es liegt mir völlig fern, jene Gedanken Widerwilligen durch Beweisführungen aufnötigen zu wollen; ich halte ein solches Unternehmen für hoffnungslos oder vielmehr für gänzlich unmöglich. Will jemand bei der astronomisch-physikalischen Ansicht der Welt stehen bleiben, so kann man ihn aus dieser Stellung nicht heraus nötigen. Er mag sagen: das ist es, was wir wissen, von dem anderen wissen wir nichts! Bewußtseinsvorgänge sind vereinzelte Erscheinungen in lebenden Wesen; ob ihnen weitere, kosmische Bedeutung zukommt, davon können wir nichts wissen; mit metaphysischen Hypothesen aber gebe ich mich nicht ab. In dieser Stellung ist er unangreifbar. Angreifbar dagegen wird er, sobald er weiter geht und sagt: was wir nicht wissen, ist auch nicht vorhanden, was Astronomie und Physik uns lehren können, ist alles, was vom Universum überhaupt zu sagen ist.

Einem solchen negativen Dogmatismus begegnet man vielleicht am zweckmäßigsten mit Fragen; der Fragende ist gegen den Behauptenden auf diesem Gebiete, wie schon Hume bemerkt und vor ihm Sokrates sah, immer im Vorteil. Also nicht wahr, werden wir fragen, du weißt,

was es mit der Welt auf sich hat, daß es eine große Ansammlung von Atomen ist, und daß dabei von Seele und Geist keine Rede ist, außer in diesen paar Gehirnen, die die Erde und vielleicht noch dieser und jener andere Weltkörper gelegentlich hervorbringt. Worauf beruht doch dieses dein Wissen? Darauf, daß du von einer Weltseele oder etwas ähnlichem nie etwas gesehen hast? Aber hast du denn die Seele eines Tieres oder eines Menschen gesehen? Und doch glaubst du an ihr Dasein. Warum doch? — Nun, darum, weil ich hier Gehirn und Nerven sehe. — Vortrefflich; und also würdest du an eine Weltseele auch glauben, wenn man dir nur das Welthirn und die Nerven zeigte? Und vermutlich müßte dann die Welt, wenn sie ein Gehirn hätte, auch Augen haben und Ohren und Beine und Flügel oder Flossen, und ein Rückgrat und Herz und Magen? Also wenn dies alles dir gezeigt würde, wenn die Welt die Gestalt eines unermeßlich großen Vogels oder Walfisches oder Elefanten hätte, wenn sie kaute und verdaute wie andere Tiere, dann würdest du auch denken: da muß eine Seele drin sein? *)

Nun, das wäre denn freilich ein erstaunlich wunderliches Wesen. Vielleicht läßt sich doch auch einem Physiologen glaublich machen, daß die Weltseele, wenn es denn eine solche gibt, nicht übel getan hat, sich nicht in solcher Gestalt zu inkorporieren. Natürlich, ein Tier braucht das alles: Beine, darauf sich zu stützen und sich zu bewegen, und Magen und Zähne, die Nahrung zu verarbeiten, und Augen, die Beute zu erspähen, und ein Zentralnervensystem, seine Bewegungen der Außenwelt anzupassen. Aber das All hat das alles nicht nötig, weder eine Stütze, darauf zu stehen und zu gehen, noch eine Einrichtung für den Stoffwechsel, noch Augen und Ohren, denn es hat nichts außer sich zu sehen und zu hören, und so wird es also auch ein Gehirn und Nerven nicht brauchen. Oder hätte es trotzdem diesen ganzen Apparat sich anschaffen sollen, nur um auch einem auf der Höhe des Pyrrhonismus stehenden Naturforscher des neunzehnten Jahrhunderts glaub-

*) Du Bois-Reymond läßt den Naturforscher, bevor er in die Annahme einer Weltseele willigen könne, verlangen, „daß ihm irgendwo in der Welt, in Neuroglia gebettet, mit warmem arteriellem Blut unter richtigem Druck gespeist und mit angemessenen Sinnesnerven und Organen versehen, ein dem geistigen Vermögen solcher Seele entsprechendes Konvolut von Ganglienzellen und Nervenfasern gezeigt würde" (Grenzen des Naturerkennens S. 50).

haft zu machen, daß die Wirklichkeit noch nicht am Ende sei, wo der Laplacesche Geist am Ende ist?

Oder hätte es, wenn denn auch nicht die Gestalt eines großen Tieres, doch wenigstens die Gestalt eines einzigen großen, zusammenhangenden Körpers, etwa einer Kugel, annehmen sollen, um auch jenem pyrrhonischen Geist die Vermutung eines einheitlichen Innenlebens als zulässig erscheinen zu lassen? Würde er weniger Anstoß an dieser Vorstellung nehmen, wenn das Universum ein derartiges Kontinuum bildete, statt daß es uns in Form eines Systems von Körpern, die durch den unermeßlichen Raum zerstreut sind, sich darstellt? Ist der hierin zu Tage tretende Mangel an Einheit das Hindernis? — Aber wodurch hat ein Tierkörper Einheit? durch die Kontiguität aller Teile? Offenbar nicht, sondern durch die funktionelle Einheit aller Teile. Berühren sich etwa die Moleküle, die das Gehirn eines Tieres ausmachen? Sie mögen durch Abstände getrennt sein, die ihren Durchmesser um ein Beliebiges übertreffen. Werden die Atome als ausdehnungslose Kraftpunkte gedacht, dann sind ja die Abstände unendlich groß im Vergleich zum Durchmesser. Also der Mangel an Kontiguität ist durchaus kein Hindernis der Einheit; ob die Teile durch Milliontel von Millimetern oder durch Millionen von Meilen getrennt sind, das ist gleichgültig, wenn sie nur eine Bewegungseinheit bilden. Und das tun ja die Weltkörper, soweit wenigstens unser Blick reicht, im strengsten Sinne. Oder ist die Bewegung des Weltsystems, wie sie in unserem Sonnensystem sich darstellt, zu einfach und gleichförmig? Können nur so komplizierte Bewegungssysteme, wie die tierischen Körper es sind, für belebt und beseelt angesehen werden? Fechner erwidert (Ideen zu einer Schöpfungsgeschichte S. 106): „So verwickelt unsere Gehirne sind, und so sehr man geneigt sein mag, an diese Verwicklung eine Höhe geistiger Eigenschaften zu knüpfen, so ist die Welt unsäglich verwickelter, indem sie eine Verwicklung aller in sie eingehenden Verwicklungen, darunter unser Gehirn selbst, ist; warum nicht also auch noch höhere geistige Eigenschaften an diese höhere Verwicklung knüpfen? Der Bau und Ausbau des Himmels erscheint nur einfach, wenn man bloß auf die großen Massen, nicht auf deren Ausarbeitung und Verkettung achtet. Die Weltkörper sind doch keine rohen gleichförmigen Klumpen, und die Beziehungen von

Licht und Schwere greifen zwischen ihnen in mannigfachster und verwickeltster Weise durch. Daß aber das Viele in der Welt sich auch einheitlich gruppiert, zusammenfaßt und gliedert, widerspricht nicht dem Gedanken, sondern stimmt nur dazu, daß es sich entsprechend geistig zusammenfaßt."

In der Tat, was hindert uns, der Forderung Du Bois-Reymonds entsprechend, auf die Planeten als auf Ganglienzellen des Welthirns hinzuweisen? Sind sie dafür zu groß? Aber sollte das Welthirn nicht größere Zellen bilden als ein Tierhirn? Oder stimmt ihre Zusammensetzung nicht dazu? Es finden sich ja dieselben Stoffe darin, Kohle und Sauerstoff und Stickstoff und Eisen und Phosphor und zahlreiche andere dazu: und tausendfache Wechselwirkung geht zwischen ihnen hin und her, ähnlich wie es in einem Ganglion auch der Fall sein mag. Ja, wer weiß, wie groß und einleuchtend die Ähnlichkeit uns erscheinen würde, wenn wir nur das Ganglion hinlänglich zu vergrößern, seine Struktur zu erkennen, die tausend Formen der Bewegung in seinem Innern zu beobachten vermöchten. Nägeli deutet in der schon früher erwähnten Abhandlung über die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis,*) worin er überall aufs stärkste die empirische Begrenztheit unserer Erkenntnis gegenüber dem Unendlichen, sowohl dem unendlich Großen als dem unendlich Kleinen, hervorhebt, eine solche Betrachtung an: „Wie die Teilbarkeit nicht aufhört, so müssen wir nach Analogie dessen, was wir im ganzen Bereich unserer Erfahrung bestätigt finden, annehmen, daß auch die Zusammensetzung aus individuellen, voneinander gesonderten Teilen nach unten sich endlos fortsetze. Ebenso sind wir genötigt, eine endlose Zusammensetzung nach oben zu immer größeren individuellen Gruppen vorauszusetzen. Die Weltkörper sind die Moleküle, welche sich zu Gruppen niederer und höherer Ordnung vereinigen, und unser ganzes Fixsternsystem ist nur eine Molekülgruppe in einem unendlich viel größeren Ganzen, das wir uns als einheitlichen Organismus und wieder nur als Teilchen eines noch größeren Ganzen vorzustellen haben."

Der Physiker wird sagen: das sind ja bloße Phantasien. Nun, sie geben sich nicht für viel mehr; aber die Phantasie hat auch ihr Recht und ihre Aufgabe, und wäre es hier auch nur die, den Ver-

*) Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre (1884) S. 572.

stand an seine Schranken zu erinnern. In einer Zeit, wo die Wissenschaft so sehr zum satten Behagen im Endlichen neigt, wird das keine überflüssige Sache sein. Die wissenschaftliche Forschung soll ruhig ihren Weg gehen, unbekümmert um die Phantasien. Aber sie soll nicht sagen: es gibt nichts in der Welt, als was unsere Physiologen und Kosmologen von ihr wissen. Es mag tausend Dinge am Himmel und auf Erden geben, von denen sich die Schulweisheit zu unserer Zeit so wenig träumen läßt, wie in den Tagen Hamlets, ja vielleicht jetzt weniger als damals. Meint sie doch, das Träumen jetzt beinahe ganz abgestellt zu haben; bis auf einen kleinen Rest gelegentlichen Aberglaubens lauter aufgeklärte Leute, die an die Physik und an die Atome und an ein paar Welträtsel oder auch an die nicht mehr, sondern an Haeckel als den Löser aller Welträtsel glauben, weiter aber sich keine Gedanken über die Dinge machen.

Die Naturwissenschaft könnte durch ihre eigene Geschichte sich belehren lassen; was sind nicht in den letzten paar Jahrhunderten durch das Mikroskop auf Erden, durch das Teleskop am Himmel für Wunder entdeckt worden. Hätte man einem mittelalterlichen Physiker von Milchstraßensystemen und kosmischer Entwicklung, von dem Bau des Auges und der Bewegung des Lichtes erzählt, was in unseren Schulbüchern steht, er hätte darin nichts als Träume einer überspannten Phantasie gesehen. Sollten wir nicht, wenn wir in den Besitz von ähnlichen Hilfsmitteln für die Erkenntnis der Innenwelt kämen, oder wenn uns die Gabe des Seelenlesens gegeben würde, auch hier erstaunliche Entdeckungen zu machen haben? Hat allein die Körperwelt immer neue Wunder aufzuweisen? oder würde nicht die Innenwelt, wenn unser Auge aufgetan würde, sie zu sehen, noch viel erstaunlicheren Reichtum des Inhalts, Feinheit der Gliederung, Größe der Zusammenhänge zeigen?

Sicherlich, wir haben nicht jenen Sinn; wir suchen, mühsam am Leitfaden der Analogie buchstabierend, die seelische Bedeutung der Körper und Körperformen zu erraten; nur in der menschlichen Welt bringen wir es zu einiger Fertigkeit; auf die untermenschliche Welt fällt wenigstens noch ein Schimmer, die übermenschliche Welt dagegen vermögen wir gar nicht zu erkennen, unser Erkennen geht nicht über unser Erleben hinaus: Gott begreifen hieße Gott sein. Aber nicht

weise scheint es, weil unser Auge nicht dahin reicht, zu sagen, dort ist nichts. Dogmatische Negation ist nicht geringere Vermessenheit als positiver Dogmatismus. Mit Ehrfurcht vor dem Unendlichen und Unergründlichen, dem Quell und Ziel alles Lebens und Seins, stehen, das ist es, was Menschen geziemt.

Rückert, der sinnige und tiefe Deuter der Natur und des Lebens, drückt einmal dies Gefühl frommer Ehrfurcht gegen das große Geheimnis des Daseins in folgenden Versen aus:

Ein Vorhang hängt vorm Heiligtume,
Gestickt mit bunten Bildern
Von Tier und Pflanze, Stern und Blume,
Die Gottes Größe schildern.

Die Andacht knieet anzubeten
Vor diesen reichen Falten,
Ein Lichtstrahl hinter den Tapeten
Verkläret die Gestalten.

Ich neige mich zum tiefsten Saume,
Und küss' ihn nur mit Beben;
Mir fällt nicht ein im kühnsten Traume,
Den Vorhang wegzuheben.*)

Was aber das Verhältnis des Einzelgeistes zum All-Geist anlangt, so würden wir es irgendwie zu fassen versuchen müssen nach dem Schema des Verhältnisses, in dem zum Einzelgeist seine einzelnen Momente stehen. Wie hier die einzelnen Gefühle, Bestrebungen, Gedanken dem größeren Zusammenhang des Ganzen eingegliedert sind, so wäre wieder das ganze Seelenleben als eingegliedert in den allumfassenden Zusammenhang des Lebens Gottes anzusehen, eingegliedert vielleicht durch eine lange Kette von Mittelgliedern. Damit wäre ihm seine Selbständigkeit, natürlich eine relative, nicht genommen. Wie der einzelne Trieb oder Affekt, die einzelne Gedankenreihe oder Vorstellungsgruppe in unserem Seelenleben eine gewisse Selbständigkeit hat und doch dabei dem Ganzen angehört und zum Ganzen wirkt, so würde ein ganzes Seelenleben mit einer dem reicheren Inhalt entsprechenden größeren Selbständigkeit dem weiteren Zusammenhang eingefügt sein. Die Gliederung des Körperlichen wäre die Darstellung dieses Verhältnisses in der Erscheinungswelt: die organische

*) Werke (Stuttgart, Cotta), Bd. III. S. 211.

Zelle ein relativ selbständiges Glied eines Leibes, der selbst wieder als ein abhängiges und doch zugleich selbständiges Glied zunächst dem Leben der Gattung, mit ihr dem Leben der Erde angehört und mit diesem wieder weiteren Zusammenhängen eingegliedert ist.

Daß wir kein unmittelbares Bewußtsein von dieser Eingliederung unseres Seelenlebens in den größeren Zusammenhang haben, beweist nichts gegen sein Stattfinden; das Ganze übersieht den Teil, der Teil aber nicht das Ganze. Eine Gehirnzelle, wenn sie ein einheitliches Innenleben mit Bewußtsein haben sollte, würde auch nicht das Seelenleben des Menschen und ihr Verhältnis zu ihm unmittelbar empfinden. So können wir nicht mit intuitivem Wissen unseres Verhältnisses zu den übergeordneten Lebenskreisen inne werden. Doch vermögen wir in abstrakter Erkenntnis zu sehen, daß unser Seelenleben nicht ein absolut selbständiges ist, sondern von größeren Zusammenhängen umschlossen wird. Seine nächste Umgebung, das geschichtliche Leben des Volkes, vermögen wir noch in einigem Maße zu fassen. Auch fassen wir den Zusammenhang des leiblichen Lebens mit der umgebenden Natur, von der es gehegt und getragen wird. Aber wir können nicht diese Natur in Geist umsetzen, und nun unser Seelenleben als eingeschlossen in den psychischen Zusammenhang erfassen, oder mit Kants Ausdruck, uns als noumenon dem inneren Zusammenhang der noumena, als Glied dem mundus intelligibilis einfügen. Hier bleibt das Wissen bei schematischer Konstruktion stehen.

Was aber das Bedenken anlangt, daß bei dieser Auffassung auch das Falsche, Verkehrte und Böse dem Zusammenhang des göttlichen Lebens eingefügt wäre, so bemerke ich hier nur, daß dieser Schwierigkeit bisher noch kein Versuch der Konstruktion der Wirklichkeit Herr geworden ist. Ich komme darauf zurück, weise aber noch darauf hin, daß wir das Schema für die Konstruktion auch hier dem eigenen Innenleben entnehmen könnten: es geschieht wohl, daß uns ein Irrtum, ein falsches Bestreben lange nachgeht, bis es dem Seelenleben gelingt, seiner Herr zu werden und es auszustoßen, nicht ohne daß wir nun dadurch an Erfahrung und Kraft gewonnen hätten. Was wäre ein Denker, der nicht durch die Irrtümer der Zeit gegangen wäre? Ja, es geschieht auch, daß in unserem Innern ein dauernder Widerstreit entgegengesetzter Bestrebungen und Antriebe, einander widerstrebender

Gedanken und Gefühle sich findet, ohne daß wir die Disharmonie aufzulösen vermögend sind; ist doch der Gegensatz von „Geist und Fleisch" eine der allgemeinsten und tiefsten Erfahrungen des Menschengeschlechts. So mögen wir denken, daß es auch in Gottes Leben an inneren Gegensätzen nicht fehlt, nur daß hier zuletzt alle Gegensätze und alle Disharmonien der Wirklichkeit in eine große Harmonie aufgelöst sind, eine Harmonie, die freilich in keines Menschen Ohr gekommen ist.

Endlich hätten wir, um auch das noch zu bemerken, in dem Behalten des Vergangenen in der Erinnerung das Schema für die dauernde Angehörigkeit der Einzelseele zum Gesamtgeist. Unsterblichkeit in dem Sinn der Ewigkeit ist ja unzweifelhaft eine notwendige Vorstellung; daß ein Seelenleben absolut vergehe, ist auf jede Weise undenkbar. Ein Vorgang kann ja nicht dadurch unwirklich werden, daß er in die Vergangenheit übergeht. Wäre das der Fall, wäre das Vergangene schlechthin und in jedem Sinne unwirklich, ebenso unwirklich wie das, was nie war, so gäbe es offenbar überhaupt keine Wirklichkeit; denn in der Gegenwart kann sie nicht sein, diese ist ein ausdehnungsloser Zeitpunkt. Wie ist nun mein Seelenleben, das der Vergangenheit angehört? Wir sagen: es ist in der Erinnerung, und dadurch hat es gleichsam an dem weiteren Werden fortdauernd teil, dadurch bleibt ihm auch die Beziehung zur Gegenwart. Fände nun ein ähnliches Verhältnis zwischen dem Einzelleben und dem Gesamtgeist statt, dann hätten wir darin ein dauerndes Dasein und Wirken des Einzellebens auch nach dem Abschluß durch den Tod. Es bliebe als ein unverlierbares Element des göttlichen Lebens und Bewußtseins. Und nichts hinderte zu denken, daß ihm auch relative Selbständigkeit und Bewußtseinseinheit innerhalb des Ganzen bliebe. Es sind solche Gedanken, die Fechner in dem zweiten Band des Zend-Avesta und in dem „Büchlein vom Leben nach dem Tode" (3. A. 1887) ausführlich entwickelt; ich kann hier nur darauf hinweisen.

9. Das Verhältnis des pantheistischen Gottesbegriffs zur Religion.

Im vorigen Abschnitt ist der Versuch gemacht worden, das Verhältnis der pantheistischen Weltvorstellung zur naturwissenschaftlichen

Auffassung zu bestimmen. Ich füge nun eine Betrachtung über ihr Verhältnis zur Religion hinzu. Ist der Pantheismus mit Religion, d. h. dem inneren Habitus der Religiosität, nicht mit dieser oder jener Dogmatik oder Kirchenlehre, verträglich?

Die Beantwortung der Frage setzt eine Verständigung über das Wesen der Religion voraus. Darum hierüber zuerst ein Wort. Religion ist nicht ein Wissen; es gibt ein Wissen von der Religion, Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, aber das ist nicht die Religion. Religion ist auch nicht ein Handeln; es gibt ein Handeln, in dem Religion sich darstellt, die Kulthandlungen, aber sie sind nicht die Religion. Die Religion selbst hat ihr Wesen in einer eigentümlichen Bestimmtheit des Gemüts; zwei Seiten treten darin hervor, zwei habituelle Gefühlsbestimmungen; ich nenne sie Demut und Zuversicht, Gottesfurcht und Gottvertrauen.

Demut ist das Gefühl des Kleinen gegen das Große, des Endlichen gegen das Unendliche. Der Mensch findet sich mitten hineingestellt und von allen Seiten umgeben und getragen von dem Unendlichen. Die Unendlichkeit des Raumes und der Dinge breitet sich rings um ihn aus, er selbst in ihr ein verschwindender Punkt. Ebenso dehnt sich endlos vor ihm und hinter ihm die Zeit zur Ewigkeit; sein Leben bedeutet in ihr einen verschwindenden Punkt. Ein seiendes Nichts im unermeßlichen All, das ist der Mensch. Und weil ihm dies Verhältnis zum Bewußtsein kommt, darum hat er Religion. Das Tier hat keine Religion, weil es nicht zum Bewußtsein seiner selbst und seines Verhältnisses zur Wirklichkeit kommt: es erleidet das Leben, ohne seiner im ganzen inne zu werden. Im Menschen bricht mit dem Selbst- und Weltbewußtsein das Gefühl der eigenen Kleinheit, Nichtigkeit, Vergänglichkeit hervor. Auftauchend aus dem Dunkel ans Licht der Sonne lebt er, abhängig von den tausend Zufällen des Weltlaufs, einen Augenblick, dann sinkt er wieder in Nacht und Vergessenheit hinab. Das ist eine in aller religiösen Dichtung immer wiederkehrende Betrachtung, nirgends ist sie mannigfacher und bewegender ausgedrückt als in der Poesie des Alten Testaments. Sie fehlt aber auch den Griechen nicht. Bei Homer, bei den Tragikern klingt sie oft an: wie die Blätter des Waldes, so sind die Geschlechter der Menschen.

Das ist die eine Seite der religiösen Gefühlsstimmung; Schleier-

macher hebt sie hervor unter dem Namen des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls.

Die andere und wesentlichere Seite ist die Zuversicht, daß das Unendliche zugleich das Allgute sei, daß ich ihm nicht bloß als dem Allgewaltigen unterworfen bin, sondern es anerkennen, und mich ihm mit allem, was mir lieb und wert ist, ruhig anvertrauen kann. Hierin besteht eigentlich das Wesen des religiösen Glaubens. Glaube bedeutet in der Religion nicht ein Meinen, ein minder gewisses Wissen oder Fürwahrhalten, wie wir freilich das Wort auch gebrauchen; der religiöse Glaube bedeutet die unmittelbare Gewißheit, daß das Wirkliche aus dem Guten kommt, daß alles, was geschieht, zum Besten, zu meinem Besten dienen muß. Dieser Glaube beruht nicht auf theoretischen Untersuchungen und Beweisen, er kommt nicht aus dem Verstand, sondern aus dem Gemüt und Willen. So sagt es der Apostel: „Der Glaube ist eine gewisse Zuversicht dessen, das man hoffet und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet;" also eine praktische Zuversicht, die nicht auf dem Sehen und Erkennen, sondern auf dem Hoffen und Wollen beruht.

So brauchen wir das Wort auch sonst. Eine Mutter glaubt an ihr Kind. Ihr Sohn geht manchen Weg und manchen Irrweg; die anderen verlieren das Vertrauen: aus dem wird nichts. Die Mutter aber hält den Glauben fest: er wird wieder zurechtkommen. Sie hat keine Gründe dafür, sie kann es nicht dem Zweifelnden, etwa aus tieferer psychologischer Erkenntnis seines Wesens, beweisen; sie glaubt nicht mit dem Verstand, sondern mit dem Herzen; ihr Leben hängt an ihrem Glauben, darum kann sie von ihm nicht lassen. So glaubt ein Mann an sein Volk. Er sieht manches, was ihm nicht gefällt, Unrecht und Lüge und Scheinwesen, frevelhaften Übermut und pöbelhafte Gemeinheit, auch bei solchen, die nicht zum Pöbel sich zählen. Dennoch verliert er nicht den Glauben; das ist nicht das Wesen des Volkes, sondern ein ihm eigentlich fremder Auswuchs. Im Grunde ist es doch ein rechtschaffenes und tüchtiges, ein wahrhaftes und treues Volk, es wird das Nichtige und Widerliche aus seinem Wesen ausstoßen. Er kann es nicht beweisen, weder durch Statistik, noch durch Geschichte; auch er glaubt nicht mit dem Verstande, sondern mit dem Herzen, mit seinem Wesen und Willen. Er müßte ohne diesen Glauben

an ſich ſelber, an ſeiner Wirkſamkeit, an ſeinem Leben verzweifeln; er könnte ein Leben, unter widrigen Lügenlarven die einzige fühlende Bruſt, nicht ertragen, darum glaubt er an ſein Volk.

In dieſe Ordnung gehört auch der religiöſe Glaube. Auch er hat ſeine Wurzeln nicht im Verſtande, ſondern im Weſen und Willen. Sein Inhalt iſt, ganz allgemein ausgedrückt, die Zuverſicht, daß die Wirklichkeit, als deren Glied ich mich finde, einen vernünftigen, guten, von mir anerkennbaren Sinn habe, daß Welt und Schickſal nicht ein Haufen blinder und zielloſer Zufälle ſind, ſondern durch eine Idee des Guten beſtimmt werden, durch Gott, den Allwirklichen und Allguten. Dieſe Zuverſicht erſcheint in erſter, noch roher Geſtalt ſchon im primitivſten Götzendienſt, es iſt die Zuverſicht, daß es Mächte des Guten in oder über der Wirklichkeit gibt, die das Schlimme abzuwenden, das Günſtige und Gedeihliche in die Bahn zu lenken vermögend ſind. Sie hat eine vollkommenere Form in dem Götterglauben der großen geſchichtlichen Völker gewonnen: Götter, geiſtige und gute Weſen, ſind es, die Naturlauf und Menſchenſchickſal in ihren Händen halten und mit unwiderſtehlicher Kraft das Rechte und Gute ſchützen. Ihre letzte Form erhält dieſe Zuverſicht in dem Glauben an eine allwaltende Vorſehung, ohne deren Willen nichts geſchieht, durch deren Willen alles, was geſchieht, zum Guten gelenkt wird. Bezieht ſich der Glaube zunächſt auf das eigene Leben und ſeine nächſte Umgebung, daß ihm nichts zuſtoßen könne, was ihm nicht zum Beſten dienen müſſe, daß auch Unglück und Trübſal nicht zum Verderben, ſondern als Züchtigung oder Prüfung zum Heil zu führen beſtimmt ſeien, ſo erweitert er ſich notwendig auf die größeren Kreiſe. Auch meinem Volk widerfährt neben dem Guten anſcheinend Schlimmes, aber auch ihm, ſagt der Glaube, iſt Not und Niederlage nicht zum Unheil, ſondern zum Segen beſtimmt; erſt in der Not entfalten ſich alle ſeine Kräfte und Tugenden und die Niederlage führt es zur Beſinnung auf ſein eigentliches und wahres Weſen. Und ſo mit der Menſchheit: zuletzt ſind alle ihre Schickſale Führungen zu dem großen Ziel, der Erfüllung ihrer göttlichen Beſtimmung; das Reich Gottes, mit dem Ausdruck des chriſtlichen Glaubens, iſt das Ziel, ſein Werden der eigentliche Inhalt der Weltgeſchichte. Alſo, daß die Wirklichkeit für die höchſten Güter der Menſchheit nicht nur Raum hat, ſondern daß ſie auf ſie

angelegt ist, daß in der Welt nicht eine blinde und äußere, sondern eine innere, teleologische Notwendigkeit herrscht, daß die natürliche Weltordnung im letzten Grunde eine sittliche Weltordnung ist, das ist in allgemeinster Formel der Inhalt des Glaubens an Gott. Atheismus aber wäre die Leugnung nicht der Beweiskraft, sondern der Berechtigung dieses Glaubens, wäre die dogmatische Behauptung: es gibt keine sittliche, sondern nur eine natürliche Weltordnung.

Dieser Glaube ist nicht eine theoretische Einsicht, er erwächst nicht aus teleologischer Beweisführung, sei es aus der Geschichte oder aus dem Leben des Einzelnen; er beruht überhaupt nicht eigentlich auf Gründen, sondern auf einer praktischen Notwendigkeit: er macht das Leben und im besonderen das Leiden erträglich. Das Tier erleidet stumpfsinnig und gedankenlos, was über es kommt; der Mensch, der sich Gedanken über die Dinge und das Leben macht, befreit sich von dem Druck des Schmerzes und dem größeren Druck der Angst dadurch, daß er den Schicksalen einen Gedanken unterlegt. Er vermöchte das Leben nicht zu ertragen, wenn er die Welt als einen ungeheuren Mechanismus und sich als Spielball blinder Kräfte betrachten müßte.

Daß dieser Glaube nicht bewiesen, sondern nur geglaubt werden kann, darüber ist die christliche Religion nicht im Zweifel. Die heiligen Schriften sagen es an hundert Stellen: Gottes Wege sind nicht unsere Wege, seine Ratschlüsse sind unerforschlich. Das heißt: wenn wir Schicksal und Weltlauf zu machen hätten, dann würden wir, auch der Einsichtigste und Wohlmeinendste, an hundert Orten die Dinge anders fügen, als sie wirklich gehen. Uns scheint es oft, als ob ein blinder Naturlauf zerstörend in das Leben einbreche und die höchsten Zwecke gleichgültig durchkreuze; uns scheint der Verlauf der Geschichte häufig genug dem Schlechten die Oberhand zu verschaffen. In manchen Fällen urteilen wir selbst hinterher anders; wir machen die Erfahrung, daß, was anfangs als Schlimmes erschien, im weiteren Verlauf sich als eine wohltätige Fügung erweist; an solchen Erfahrungen richtet sich der Glaube auf, er erinnert sich ihrer gern, um dadurch den Eindruck gegenwärtiger Not zu überwinden. Aber er meint nicht, aus ihnen einen theoretisch genugtuenden Beweis machen zu können. Die umgekehrte Erfahrung, daß Not und Elend das Leben auch innerlich

verbittert und verödet, oder daß scheinbares Glück zum Verderben und zwar zum unheilbaren Verderben führt, Völker wie Einzelne, wäre der stets bereite Gegenbeweis gegen alle Versuche einer Theodicee, die den Wert einer bewiesenen Theorie in Anspruch nehmen wollte.

Der Glaube aber läßt sich nicht irre machen. Er zieht sich dem gegenüber auf die Beschränktheit menschlicher Erkenntnis zurück: Gottes Gedanken sind höher als unsere Gedanken. Das eine bleibt dem Gläubigen unter allen Umständen gewiß: denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen. Diese Zuversicht verläßt ihn auch im Untergang aller irdischen Hoffnungen nicht. Der Verstand steht daneben und vermag es nicht zu fassen. Er widerspricht nicht; er sieht wohl, wie unsicher jedes Urteil über das, was gut und schlimm für einen Menschen oder ein Volk ist, bleibt. Er enthält sich, zweifelt und schweigt. Der Glaube aber geht getrost hindurch; unbedürftig des Beweises, unzugänglich dem Zweifel, ruht er im Wesenwillen des Gläubigen: die Wirklichkeit muß so sein, daß ich und alles, was mir das Höchste und Liebste ist, darin bestehen kann.

Das ist in allgemeiner Formel der Inhalt des religiösen Glaubens. In der Wirklichkeit kommt er nicht in dieser abstrakten Form, sondern nur in konkreten Verkörperungen vor. In den anschaulichen Vorstellungen und Symbolen der geschichtlichen Religionen, in der sinnlich-übersinnlichen Ausgestaltung einer jenseitigen Welt durch die Phantasie wird der Glaube faßlich und tradierbar, ja eigentlich erst ganz glaublich. Vor allem wird er damit der Kunst und Dichtung zugänglich, der eigentlichen Vermittlerin des Unaussprechlichen und Überbegrifflichen.

Freilich auch dem reflektierenden Denken wird damit der Glaube zugänglich. Indem dieses die Natur jener jenseitigen Welt und ihr Verhältnis zur diesseitigen mit Begriffen zu fassen sucht, entsteht eine Glaubens*lehre*; und indem die Glaubensgemeinschaft den Inhalt der Glaubenslehre in verbindliche Formeln faßt, entstehen *Dogmen* oder Bekenntnisformeln. So ist es der Religion Jesu ergangen; in die philosophierende hellenistische Welt hineingetragen, gewann sie eine Form, die das Mißverständnis hervorrufen konnte, als sei das Christentum wesentlich eine Lehre, die wie eine Philosophie theoretischen Wert habe und mit dem Verstande aufgenommen werden könne und müsse.

Im Grunde ist das doch nicht die Meinung. Eigentlich will das Bekenntnis der Kirche, wie es in den drei Artikeln seine allgemeinsten Formeln gefunden hat, doch nicht eine Verstandeseinsicht, sondern eine praktische Gewißheit aussprechen, in der sich die Gemeinde Christi eins weiß. Wenn sie im ersten Artikel sich zum Glauben an Gott den Vater, Schöpfer Himmels und der Erden, bekennt, so bedeutet das doch nicht eigentlich eine theoretische Erkenntnis, zu der man durch wissenschaftliche Untersuchung geführt werde, sondern eine unmittelbare Gewißheit, daß die Welt nicht vom Zufall oder, wie einige meinen, vom Teufel, sondern von Gott und zu Gott, dem Allguten, ist. Und wenn im zweiten Artikel die Christenheit sich zum Glauben an Jesum Christum, den Sohn Gottes, geboren von der Jungfrau Maria, bekennt, so will sie damit doch nicht sagen, daß sie von einer geschichtlichen Tatsache oder gar von der naturhistorischen Anomalie einer Jungfrauengeburt sichere Kunde habe, sondern sie will ihre unmittelbare Gewißheit aussprechen, daß in Jesus Gott sich offenbart hat, daß in ihm der Allmächtige und Allgute seinem Wesen nach sich darstellt, wie er in der Gestalt eines Menschensohnes sich darstellen kann: ein Mann, der gar nichts für sich will, der allen alles Gute tut, ohne Dank zu begehren, der alles Bitterste und Schmählichste leidet, ohne zu hassen und zu fluchen, das ist Gott, Gott in Menschengestalt. „Gut sein," sagt Savonarola, „heißt Gutes tun und Böses leiden und darin aushalten bis zum Ende". Und ebenso drückt der dritte Artikel eine praktische Gewißheit aus, die Gewißheit, daß die Menschheit zum Reich Gottes, zur ewigen Gemeinschaft des Heils und der Heiligen berufen ist, und daß in der Gemeinschaft aller wahren Christusjünger der Geist Gottes wirksam und lebendig sein wird, solange auf Erden Menschenherzen schlagen.

Also nicht ein philosophisches System, nicht ein theologisches Dogma oder gar ein gespenstiger Rest alten Aberglaubens ist der Glaube des Christentums, sondern eine unmittelbare und lebendige Gewißheit des Herzens von dem Wesen des Guten und seiner absoluten Bedeutung in der Wirklichkeit. Diesen Glauben kann es heute so gut geben als zu den Zeiten Luthers oder Augustins oder der Jünger, die Jesum leibhaft mit Augen sahen. Bestünde der Glaube des Christentums in allerlei Meinungen und Lehrsätzen, dann hätten diejenigen recht, die es längst tot gesagt haben, Lehrsätze und Meinungen haben

nicht so lange Lebensdauer. Bestünde das Christentum in dem buchstäblichen Fürwahrhalten der Behauptung, daß vor fünftausend und etlichen Jahren die Welt aus nichts gemacht wurde, daß die ersten Menschen Adam und Eva hießen, daß jener aus einem Erdenkloß, diese aus einer Rippe Adams gemacht wurde, daß sie in einem schönen Garten wohnten, in dem auch Gott selbst wohl einmal in der Kühle sich erging, bis sie eines Tages von einer Schlange sich bereden ließen, die Früchte von einem bestimmten Apfelbaum zu essen und dafür von dem erzürnten Gott aus dem Paradies gestoßen und nebst allen ihren Nachkommen mit Leiden und Tod bestraft wurden; bestünde das Christentum in dem Fürwahrhalten dieser und ähnlicher Dinge, z. B. der Geschichten, die von Jesu vaterloser Geburt erzählt werden, oder der mirakulösen Verwandlung von Wasser in Wein, oder der Sättigung von fünftausend Menschen mit einigen Bissen Brots, oder in dem Fürwahrhalten der Theoreme von den zwei Naturen oder den drei Personen in einem Wesen, oder des Theorems, daß Gott der Vater den Tod Gottes des Sohnes habe herbeiführen müssen, um damit seiner Gerechtigkeit genügende Buße für Adams Verschuldung zu verschaffen, oder der Behauptung, daß eine gewisse Sammlung von Schriften nicht aus dem Geist gläubiger und frommer Menschen stamme, sondern durch ein nicht näher bekanntes Verfahren, genannt Inspiration, von Gott selber verfaßt sei, und daß daher jede Zeile dieser Schriften für buchstäbliche und heilige Wahrheit gehalten werden müsse: bestünde in dem Fürwahrhalten dieser Dinge der Glaube des Christentums, dann wäre es freilich einem nachdenkenden und freigesinnten Manne zu unserer Zeit unmöglich, ihn zu glauben. Aber das ist weder der Glaube des Christentums noch ist es die Religion Jesu. Und wenn die Vorsteher aller Konfessionen behaupten, daß dies der christliche Glaube sei, und daß, wer ihn nicht habe, an Christo und an der Seligkeit keinen Teil habe, es wird darum nicht wahr; auch ist durch das Fürwahrhalten dieser Dinge noch niemals jemand selig geworden; wohl aber hat die Kirche durch die Forderung des Glaubens an Menschenmeinungen manchen ehrlichen Mann aus ihrer Mitte getrieben und tut es noch alle Tage. Darf ich die Formel des Bekenntnisses: Jesus ist der Sohn Gottes, nicht als einen Ausdruck religiöser Poesie nehmen, muß ich damit sagen: ich bin, etwa durch historische Zeugnisse, davon

überzeugt worden, daß es bei seinem In-die-Welt-kommen anders zugegangen ist als bei den anderen Menschen, so wird aus dem freien und freudigen Bekenntnis zu der einzigen Größe dieses Mannes ein gezwungenes, das Gewissen peinigendes Jasagen zu einem negativen Satz, dessen Inhalt positiv zu fassen keinem Menschen gegeben ist; das Bekenntnis wird zu einer Formel, mit der in Wahrheit nichts als die Bereitwilligkeit zur absoluten, auch mit dem Intellekt zu leistenden Subjektion unter das bestehende Kirchenregiment ausgedrückt wird.

Darf ich dagegen das Wort sprechen und meinen, wie ich es verstehen und fassen kann, dann mag ich, unbeirrt durch den Spott der Verächter und den Haß der Hüter des Buchstabenjoches, auch heute noch mich zum Glauben an Gott, der sich in Jesu offenbart hat, bekennen. In Jesu Leben und Sterben ist mir der Sinn des Lebens, ist mir der Sinn der Dinge überhaupt aufgegangen, das aber nenne ich Gott und Gottes Erscheinung, was mir das Leben möglich macht und seine Bedeutung zeigt: so kann der aufrichtigste, wahrhaftigste und freieste Mann heute so gut als zu irgend einer Zeit sprechen. Dringt man nun aber weiter in ihn und verlangt, daß er sich ferner bekenne zum „Glauben" an alle jene Dinge, an die vaterlose Geburt Jesu und die unbefleckte Empfängnis seiner Mutter, oder an die Wiederbelebung und Himmelfahrt seines gestorbenen und begrabenen Leibes, an das „mit, unter und bei" seines „wahren" Leibes und Blutes im Brot und Wein, so wird er sich abwenden und sagen: verschont mich, wir verstehen uns nicht. Wollt ihr aber streiten, so geht zu Byzantinern und Alexandrinern.*)

*) Ich möchte den Leser hier auf das treffliche Werk eines niederländischen Theologen aufmerksam machen: Rauwenhoff, Religionsphilosophie, übersetzt von Hanne (1889). Die hier angedeutete Ansicht ist mit der dort ausgeführten von dem Wesen der Religion im wesentlichen einstimmig. Als allgemeinster Inhalt des Glaubens wird darin die Zuversicht bezeichnet, daß die Welt so sei, daß das Sittengesetz darin herrschen könne. Allgemeine Voraussetzung hierfür sei eine teleologische Weltanschauung. Zur Religion werde aber dieser Glaube erst dadurch, daß ihn die dichtende Phantasie in Bilder und Symbole faßt. Auch W. Benders Werk: Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung (1886) bewegt sich in ähnlichen Bahnen: Religion ist der Glaube an die Möglichkeit des Lebensideals, ihn bringt als ideelles Heil- und Hilfsmittel gegen die Übel und Hemmnisse der Wirklichkeit der Selbsterhaltungstrieb überall und notwendig hervor.

So viel über das Wesen der Religion.

Wir kehren nun zu unserer Frage zurück: ist mit einem solchen Glauben die oben angedeutete pantheistische Vorstellung von der Konstitution der Wirklichkeit verträglich? Mir scheint, auf alle Weise. Vielleicht ist ein praktischer Glaube an das Gute und seine absolute Bedeutung mit keiner kosmologischen Vorstellung unverträglich; wenigstens ist es eine nicht zu bezweifelnde Tatsache, daß auch Männer, die in der Metaphysik sich zu den Materialisten zählen, zu einem unbedingten Glauben an die Zukunft des Menschengeschlechts, an den Fortschritt der Gerechtigkeit und Wahrheit sich bekennen. Sie müßten dann, um diesen Glauben mit jener Metaphysik zu vereinigen, sagen: die Atome seien zufällig gerade so gestaltet und angeordnet, daß sie mit mechanischer Notwendigkeit das höchste Gut verwirklichen müßten, was freilich immer ein etwas überraschender Erfolg bleibt. Mehr kommt, so wird man sagen dürfen, einem solchen Glauben eine Philosophie entgegen, die in der Wirklichkeit ein einheitliches, mit innerer Notwendigkeit sich entwickelndes psycho-physisches Wesen, ein Alleben sieht. Der Pantheismus als solcher ist nicht Religion; er ist eine kosmologische Hypothese, die den Gesamteindruck auszusprechen sucht, den die Wirklichkeit auf den denkenden Menschengeist macht, wobei vor allem die Einheit und Einstimmigkeit des Weltwesens, dazu etwa auch die Zielstrebigkeit hervorgehoben wird. Man wird aber sagen dürfen, daß dies eine dem religiösen Glauben, der in dem Allwirklichen das Allgute verehrt, entgegenkommende Vorstellung ist; die Wirklichkeit hat damit eine Form, die sie zur Trägerin der Idee des Guten geeignet macht, die Form eines einheitlichen, zielstrebigen Willens.

Theologische Kritiker der Philosophie pflegen hierüber allerdings anderer Ansicht zu sein; sie neigen zu der Behauptung, nur *eine* Vorstellung von der Welt sei mit Religion verträglich, nämlich die Vorstellung eines Theismus, der Gott als ein von der Welt getrenntes Wesen setzt. Der Pantheismus sei nicht minder irreligiös als der Atomismus; was er Gott nenne, sei kein Gott, sondern die Natur oder das All, und es sei ein bloßer Mißbrauch des Namens Gottes, wenn Spinoza Deus sive natura sage. Gott komme *Persönlichkeit* zu, der Natur oder dem All nicht; damit sei die feste Grenze

gegeben; jede Philosophie, die nicht Gott als persönliches Wesen setze, sei irreligiös.

Bei dem Versuch, sich mit dieser Behauptung auseinanderzusetzen, wird es ratsam sein, mit der sokratischen Vorfrage zu beginnen: was bedeutet Persönlichkeit? Nicht wahr, wir legen sie zunächst Menschen bei, Tieren oder leblosen Dingen kommt sie nicht zu; sie ist die Form menschlichen Innenlebens. Wir können sie erklären als die innere Form eines Wesens, das selbstbewußtes und vernünftiges Denken und Wollen hat.

Die Frage wäre nun: hat das Innenleben des All-Einen dieselbe Form? Wir werden antworten: wir maßen uns nicht an, die innere Natur des Allwirklichen erschöpfend zu bestimmen, ein nicht minder hoffnungsloses Unternehmen, als wenn ein Wurm über Form und Inhalt menschlichen Geisteslebens Definitionen geben wollte. Aber nicht ohne Grund werden wir sagen: der Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Innenleben müsse allerdings groß und durchgreifend sein, so groß, daß an keinem Punkte Gleichartigkeit stattfinden könne. Weder das Wollen noch das Denken des All-Einen, wenn wir denn überhaupt von seinem Wollen und Denken reden dürften, könne durch die entsprechenden Formen unseres Wesens gefaßt werden.

Was zunächst das Wollen anlangt, so hat es bei uns seinen Ursprung in Trieben und Begierden, wie sie der Lage eines beschränkten und bedürftigen Wesens angemessen sind. Der vernünftige Wille ist nichts anderes als eine Art Selbstregulierung der Triebe durch Vernunft. Dem All-Einen können wir derartige Funktionen nicht zuschreiben; unbedürftig hat er auch kein Begehren und also auch keinen Willen im menschlichen Sinn. Dazu fehlt es an Dingen außer ihm, auf die er sich richten könnte. Die Theologen drücken dies aus, indem sie Gott Allgenugsamkeit beilegen. — Ebensowenig kann ihm Handeln wie einem Menschen zukommen. Von den Theologen wird ihm als handelndem Wesen Allmacht zugeschrieben. Nun, das Handeln eines allmächtigen Wesens ist nicht bloß dem Umfang, sondern der Art nach von unserem Handeln verschieden. Unserem Handeln ist der Gegensatz von Absicht und Ausführung, von Zweck und Mittel wesentlich; wir machen erst eine Vorstellung von etwas, was noch nicht ist, dann bringen wir die Dinge, die ihrem Dasein nach von uns

unabhängig sind, sie gleichsam überlistend, dahin, daß sie unseren Zwecken sich fügen. In Gott muß Wollen und Vollbringen zusammenfallen, er denkt und es geschieht: die Wirklichkeit ist sein wollendes und seiendes Denken, oder mit Spinoza, ist die Explikation seiner actuosa essentia. — Nicht anders steht es auch mit den moralischen Eigenschaften des Menschen, sie können nicht auf Gott übertragen werden; es ist bei ihm von Pflichten und Tugenden keine Rede. Selbstbeherrschung, Mäßigkeit, Tapferkeit setzen Begierde und Furcht, Gerechtigkeit und Wohlwollen setzen Selbstbeschränkung und Aufopferung eigener Neigungen voraus. Gott muß Mensch werden, um barmherzig und gütig wie ein Mensch sein zu können.

Eben dasselbe gilt aber auch von der intellektuellen Seite. Unser Erkennen geht aus von den Sinnen. Auf Grund von Wahrnehmungen bilden wir Begriffe, deren Bedeutung allein darin besteht, daß wir durch sie Anschauungen begreifen. Selbst von unserem eigenen Wesen haben wir nicht auf andere Weise Erkenntnis. Und noch eines ist unserem Denken wesentlich: die Entgegensetzung von Ich und Nichtich, unser Selbstbewußtsein ist an den Gegensatz von Ich und Außenwelt gebunden. Dem All-Einen kommt alles dies nicht zu. Die Theologen legen Gott Allwissenheit bei. Es ist ihnen nicht entgangen, daß Allwissenheit von unserem Wissen nicht bloß dem Umfang, sondern der Art nach unterschieden ist: Gottes Denken, sagt die scholastische Philosophie, ist nicht diskursiv, durch Begriffe, sondern intuitiv; aber intuitiv nicht, wie unser anschauliches Erkennen, das an Raum und Zeit gebunden ist, sondern Gott schaut alle Dinge mit einem Blick, das Vergangene und das Zukünftige wie das Gegenwärtige. Man sieht, daß wir von einem solchen Erkennen oder Bewußtsein keine Vorstellung haben, es sind dem menschlichen Erkennen seine Schranken genommen, aber die Bestimmtheit ist damit zugleich genommen. Ein intuitiver Verstand ist ein leeres Schema, das wir nicht zu erfüllen vermögen.

Ist es hiernach unmöglich, Gott die Gestalt menschlichen Seelenlebens beizulegen, so wird es auch nicht möglich sein, ihm Persönlichkeit in der Bedeutung des Wortes, in der wir es von Menschen brauchen, beizulegen. Nur wenn wir dem Begriff alle menschliche Beschränktheit nehmen, verliert die Sache etwas von ihrer Anstößigkeit; aber wir nehmen ihm damit zugleich allen Inhalt, alle Bestimmtheit.

Dies würde allgemein zugestanden werden, wenn nicht die Besorgnis bestünde, es gehe Gott etwas an Würde verloren, wenn ihm das Prädikat eines persönlichen Wesens vorenthalten werde; es bliebe dann nur übrig, ihn ein unpersönliches Wesen zu nennen, und damit würde er in die Reihe der untermenschlichen Wesen gestellt.

Aber diese Besorgnis ist grundlos. Der Pantheismus, wie er hier gefaßt wird, denkt nicht daran, Gott etwas zu nehmen oder abzusprechen, anders als menschliche Beschränktheit. Nur darum hält er es für zulässig, Gott durch den Begriff der Persönlichkeit zu bestimmen, weil dieser für die unendliche Fülle und Tiefe seines Wesens zu eng ist. Um aber jener Besorgnis ein Ende zu machen, könnte er Gott ein überpersönliches Wesen nennen, nicht um sein Wesen dadurch zu bestimmen, sondern um anzudeuten, daß er Gottes Wesen in der Richtung der Steigerung, nicht der Minderung menschlich-geistigen Lebens suche. Und er könnte hinzufügen: in diesem Sinne nehme er auch keinen Anstoß daran, wenn jemand Gott ein persönliches Wesen nennen wolle. Da menschlich-geistiges Leben das Höchste und Bedeutendste ist, was wir kennen, so können wir auch Gott, wenn wir von ihm eine Vorstellung uns machen wollen, nur durch menschliches Wesen in höchster Steigerung vorstellen. Wenn die Kunst Gott darzustellen unternimmt, so gibt sie ihm die leibliche Gestalt eines Menschen, nicht in der Meinung, daß Gott in Wirklichkeit die körperliche Form eines Menschen habe, sondern weil das edle Menschenantlitz für uns die höchste und bedeutendste körperliche Gestalt ist. In eben demselben Sinne können wir Gott auch die geistige Gestalt beilegen, die wir an den besten und größten Menschen verehren. Wenn wir von seiner Heiligkeit, Weisheit, Güte und Seligkeit reden, so sind das symbolische Ausdrücke, die nicht sein Wesen wie das Wesen eines Menschen begrifflich bestimmen, sondern unserer Vorstellung die Richtung andeuten, in der wir es suchen.

Das ist der mögliche und unvermeidliche Anthropomorphismus aller Religion. Wir kennen keinen anderen Geist als irdisch-menschlichen, darum stellen wir auch Gott als solchen vor, nicht weil er an sich selber so ist, sondern weil unsere Vorstellungen nicht über unser Erleben hinausreichen. Und darum geht dieser Anthropomorphismus notwendig weiter; jedes Volk gibt Gott

die Geſtalt, die ſeinen Vorſtellungen von Güte und Schönheit, Würde und Heiligkeit entſpricht. Es iſt, wie Goethe ſagt:

Im Innern iſt ein Univerſum auch,
Daher der Völker löblicher Gebrauch,
Daß jeglicher das Beſte, was er kennt,
Er Gott, ja ſeinen Gott benennt,
Ihm Himmel und Erde übergibt,
Ihn fürchtet und womöglich liebt.

In einem ſolchen ſymboliſchen Anthropomorphismus reichen ſich philoſophiſches Denken und religiöſer Glaube die Hand. Das Wiſſen erhebt dagegen keinen Einſpruch; von ſeinen eigenen Vorausſetzungen auf den Begriff des All-Einen geführt, den es doch nicht inhaltlich zu beſtimmen vermag, überläßt es dem dichteriſch ſchaffenden Volksgeiſt oder dem religiöſen Genius, uns faßliche Vorſtellungen und Bilder dafür zu prägen. Anderſeits liegt es dem religiöſen Glauben völlig fern, ſeine Symbole für wiſſenſchaftliche Begriffe zu halten; ſie ſind etwas unendlich Höheres und Bedeutſameres als wiſſenſchaftliche Begriffe und Formeln, ſo viel höher als Gott höher iſt, als menſchliches Denken und Begreifen. Unfriede bricht zwiſchen Philoſophie und Religion erſt dann aus, wenn entweder die Philoſophie den Glauben auszuſchließen trachtet, behauptend: die Begriffe der Wiſſenſchaft umſpannten und erſchöpften die Wirklichkeit, und jene Symbole ſeien kindliche Träume, die entweder überhaupt keinen Wert hätten oder doch nur für das Volk, das nicht in Begriffen denken könne. Oder wenn eine Religion oder vielmehr eine Kirchengemeinſchaft ihre Symbole für Begriffe und ihre Glaubensartikel für wiſſenſchaftlich beweisbare Wahrheiten ausgibt, und nun von allen Denkern verlangt, daß ſie eben dieſe Verwechſelung begehen, bei Strafe, für Ketzer oder Atheiſten gehalten zu werden. In beiden Fällen entſteht tödliche Feindſchaft. Gegen einen Glauben, der ſich für allein gültige Wiſſenſchaft gibt, empört ſich der Verſtand. Gegen eine Philoſophie, welche dem Glauben und der Dichtung keinen Raum gönnt, empört ſich Gemüt und Phantaſie. Dagegen ein Glaube, der nichts anderes ſein will als ein Glaube, und eine Philoſophie, die ſich der Grenzen menſchlicher Erkenntnis bewußt iſt, die haben nebeneinander Raum. Der einzelne wird, nach ſeiner individuellen Anlage und Bildung, mehr der einen oder mehr der anderen Seite zuneigen, wie

er auch mehr für Forschung und Wissenschaft, oder mehr für Kunst und Dichtung begabt und interessiert sein kann; aber er kann und soll für beide Seiten des geistigen Lebens Verständnis und Achtung haben.

Das ist die Anschauung, der an der letzten großen Wende der Zeiten Kant die Bahn gebrochen hat. Schleiermacher hat sie der Theologie zugeführt. Ich komme darauf zurück, kann mir aber nicht versagen, aus den Reden über die Religion schon hier eine Stelle einzufügen. Schleiermacher bespricht die Möglichkeit, mit einem philosophischen Pantheismus religiösen Glauben zu vereinigen; er sagt: wenn der Pantheist es verschmähe, die Gottheit persönlich zu denken, so könne dies seinen Grund haben „in einem demütigen Bewußtsein von der Beschränkung persönlichen Bewußtseins überhaupt und besonders auch des an die Persönlichkeit gebundenen Bewußtseins". Ob jemand Gott persönlich denke oder nicht, das hange wesentlich von der Richtung seiner Phantasie ab; und schließlich seien beide Vorstellungsarten nicht so gar weit auseinander, „nur daß man in die eine nicht den Tod (das starre, tote Sein) hineindenken muß, aus dem anderen aber alle Mühe redlich anwenden, die Schranken hinwegzudenken". Wer aber, fügt er hinzu, durchaus darauf beharre, die Frömmigkeit als abhängig von dem Bekenntnis zur Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes zu setzen, der könne sich nicht weit umgesehen haben in dem Gebiet der Frömmigkeit; ja, die tiefsinnigsten Werke der eifrigsten Verteidiger seines eigenen Glaubens müßten ihm fremd geblieben sein. Schleiermacher denkt an die Mystiker. —

Die üblichen Begriffe, mit denen über Theismus und Pantheismus gestritten wird, sind die Begriffe Transzendenz und Immanenz; der Theismus lehre die Transzendenz, der Pantheismus die Immanenz Gottes in der Welt. Um die oben dargelegte Ansicht noch mit diesen Begriffen zu bezeichnen, so würde ich sagen: Immanenz und Transzendenz sind nicht sich ausschließende Gegensätze. Der Theismus kann die Immanenz Gottes in der Welt nicht ausschließen; ist Gott Schöpfer und Erhalter aller Dinge, so ist es seine Kraft in den Dingen, die ihnen in jedem Augenblick die Wirklichkeit gibt. Anderseits schließt der philosophische Pantheismus die Transzendenz nicht aus, Gott und Natur fallen nicht schlechthin zusammen. Das gilt nach seiten der Quantität; die Welt, von der wir ein Wissen haben, ist

endlich, ist ein Tropfen im Meer der Wirklichkeit, Gott oder das All-Eine ist unendlich; die Welt geht in ihm auf, aber er nicht in ihr. Das gilt auch nach seiten der Qualität; das Wesen der Dinge, wie es sich uns darstellt, kann Gott nicht überhaupt fremd sein; aber Gottes Wesenheit selbst ist unendlich, sie wird nicht erschöpft durch die Bestimmung des Wirklichen, die wir sehen, durch Körper und Geist, durch Ausdehnung und Denken, oder wie wir die allgemeinsten Qualitäten der Wirklichkeiten nennen wollen. Also Gott ist transzendent, sofern sein unendliches Wesen die uns gegebene Wirklichkeit unendlich übersteigt. Es ist Abgötterei, Gottes Wesen in der uns gegebenen Natur und dem Wesen der Kreatur aufgehen zu lassen. Solcher Abgötterei ist übrigens der philosophische Pantheismus in der Regel ferner als der Theismus, der, indem er das Wesen Gottes durch Prädikamente des menschlichen Wesens begrifflich bestimmt, nicht selten zu einer falschen Immanenz eine bedenkliche Neigung zeigt. —

Nun, wird ein Anhänger der alten Orthodoxie sagen, das alles klingt ganz schön und gut; und wenn man's hört, möcht's leidlich scheinen; es steht aber doch immer schief darum. Was das religiöse Gemüt verlangt, das ist ein Gott, zu dem es in ein persönliches Verhältnis treten kann. Ein solches ist möglich, wenn Gott als persönliches Einzelwesen außer und über der Welt steht, es ist nicht möglich zu jenem All-Einen oder All-Wirklichen. Und was das religiöse Gemüt weiter verlangt, das ist ein Gott, der mit seinen Geschöpfen fühlt und ihre Gebete hört; der in der Not sich ihrer erbarmt und als Helfer nahe ist. Das kann ein Gott, der als Weltlenker über dem Naturlauf steht; aber Spinozas Substanz erhört keine Gebete und tut keine Wunder.

Was den ersten Punkt anlangt, so wäre hier wieder dasselbe zu sagen, was soeben bei Erörterung der Frage: ob Gott selbst ein persönliches Wesen sei, gesagt wurde. Ein persönliches Verhältnis ist zunächst ein Verhältnis, wie es von Mensch zu Mensch besteht, ein Verhältnis, bei dem gegenseitiger Austausch von Gedanken, Gefühlen und Leistungen stattfindet. Daß eben dasselbe Verhältnis zwischen einem Menschen und Gott stattfinden könne, wird doch auch der verwegenste Anthropomorphismus bedenklich finden zu behaupten; oder hat jemand den Mut zu sagen, es bestehe hier eben dasselbe Ver-

hältnis, wie zwischen Eltern und Kindern, zwischen Freunden und Nachbarn?

Wir können aber, ohne der Sprache Gewalt anzutun, das Wort auch in einem weiteren Sinne brauchen. Wir werden das Verhältnis eines Mannes zu seinem Volke doch wohl eher ein persönliches nennen als ein unpersönliches; auf jeden Fall ist es für sein Empfinden und Denken, für sein Handeln und Leben von größter Bedeutung. Die stärksten Antriebe kommen ihm daher; um seines Volkes willen arbeitet und kämpft der Held; im Glauben, daß es ihm zur Förderung und Ehre gereiche, nimmt der politische Märtyrer auch Mißachtung und Verfolgung auf sich. Von seinem Volke erwartet der Dichter Verständnis und freudigen Widerhall, und er weiß und fühlt es, wenn er die Volksseele mit seinem Wort getroffen hat. Nun, in einem ähnlichen, freilich noch viel unbestimmteren Sinne kann man das Verhältnis des Frommen zu Gott ein persönliches nennen. Er führt sein Leben zur Ehre Gottes; sicher, wie sollte nicht jede gute Tat und jedes reine und schöne Leben Gott zu Ehren gereichen? Der Kreuzfahrer fühlte sich als Streiter Gottes, der Missionar als Arbeiter am Bau seines Reiches; er ist des Wohlgefallens Gottes gewiß, wie sollte er nicht? und wie sollte er nicht in diesem Bewußtsein Kraft und Trost und Seligkeit finden?

Aber, wird erwidert, der Gott des Pantheismus hat ja keine Gefühle; wie kann bei dem unfühlenden All-Einen von Wohlgefallen die Rede sein?

Ja, muß denn das All-Eine oder der All-Eine — vielleicht gibt es Leute, die am Pantheismus vor allem darum Anstoß nehmen, weil er gegen das grammatische genus gleichgültiger ist als ihnen erlaubt scheint — muß Gott nach jener Auffassung überhaupt unfühlend sein? Ich meine, eine pantheistische Philosophie braucht dies nicht zuzugeben: ist Gott die Wirklichkeit als einheitliches, für sich seiendes Innenleben, so wird auch, was an irgend einem Punkt der Wirklichkeit sich zuträgt, für Gott als ein Moment seines Wesens Bedeutung haben. Freilich, sie wird sich hüten, Gott menschliches Gefühl beizulegen, aber nicht minder wird sie sich hüten, Gott überhaupt etwas abzusprechen. Von der Liebe und der Seligkeit Gottes spricht Spinoza, nicht meinend, daß die pathologischen Zustände des Menschen sich

ebenso bei Gott finden, wohl aber meinend, daß, was in den Einzelwesen sich finde, in dem Wesen des Unendlichen angelegt sein müsse, aus dem sie stammen. Der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen, der das Ohr gemacht hat, sollte der nicht hören? So könnten wir hier sagen: der das Gefühl gemacht hat, sollte der nicht fühlen? Aber wie dort sehen und hören, so wird hier fühlen nicht im eigentlichen Sinne gebraucht. Darum sind die Ausdrücke nicht sinnlos, es sind Bezeichnungen, die den Wert von Symbolen für das Unausdenkliche und Unaussprechliche haben. So meint es die Schrift: Gott wohnet in einem Licht, da niemand zukommen kann. Die natürliche Theologie meinte Gott mit ihren Gedanken zu begreifen; sie sprach von Gott beinahe, wie man von einem Kollegen spricht, dessen Gedanken man völlig begreift und prüft und zu übersehen meint. Das Verhältnis des Frommen zu Gott steht nicht auf Begreifen, sondern auf Glauben.

Aber, sagt man, wie steht es denn mit Gebetserhörung und Wundertun? Damit kommen wir erst zu dem eigentlichen Kern der Religion; einen Helfer in der Not verlangt das bedrängte Gemüt, der das Übel von ihm abwendet, mit dem der Naturlauf es bedroht. Das aber kann nur ein Gott, der über dem Naturlauf steht, nicht einer, der sich in ihm manifestiert.

Ich denke, Spinoza würde auf solche Einrede etwa erwidern: allerdings seien das Gemütsbedürfnisse, deren Befriedigung von Gott zu erwarten seine Philosophie nicht ermuntere. Er wage nicht zu denken, daß durch das Aussprechen eines Wunsches Veränderungen im Naturlauf herbeigeführt werden könnten. Das Gebet, als ein innerer Vorgang in der Seele, möge Wirkungen im Seelenleben haben; aber daß dadurch etwa ein Blitzstrahl oder eine Kugel aus der Bahn gebracht, oder wie durch das Gebet des Elias, Feuer vom Himmel sollte herabgezogen werden, halte er nicht für glaublich.

In der Tat, hier handelt es sich um eine Frage nicht der Schätzung und Deutung, sondern der Wirklichkeit von Tatsachen; sind Gebete ein Mittel, sei es nun ein regelmäßig oder ein zuweilen wirksames Mittel, um Änderungen im Naturlauf herbeizuführen? Durch Gründe a priori kann in der Sache nicht entschieden werden, weder für noch gegen seine Wirksamkeit. Die Entscheidung wäre demnach auf er-

fahrungsmäßigem Wege, etwa durch Experiment, wie es einst der Prophet Elias den Priestern des Baal aufnötigte, oder vielleicht durch ein statistisches Verfahren herbeizuführen. Man könnte ja an so etwas denken: ob sich eine regelmäßige Beziehung zwischen der Häufigkeit von Gewitterschaden und der Neigung zu jener transzendenten Form der Abwehr, die ja wohl für verschiedene Gegenden verschieden groß ist, herausstelle, ob z. B. die Großstädte häufiger als das platte Land heimgesucht würden? oder ob auf andere Vorgänge, Hagelschlag, Viehsterben und ähnliches, für die Felder und Viehstände verschiedener und hierin verschieden verfahrender Nachbarn ein Einfluß nachweisbar sei? oder ob, seitdem das Gebet, das öffentliche und private, um Schutz gegen Krankheit und Tod, gegen Pestilenz und teure Zeit seltener geworden sei, eine entsprechende Zunahme dieser Dinge und eine entsprechende Abnahme der durchschnittlichen Lebensdauer stattgefunden habe? Ich glaube nicht, daß die Forderung einer derartigen Beweisführung irgendwo geneigtem Gehör begegnen würde, vielleicht wird schon die bloße Erwähnung der Möglichkeit von manchem als Profanation empfunden, ein Anzeichen, daß der Glaube nicht auf Untersuchung und Beobachtung ruht, sondern ihr vorhergeht und jeder Prüfung aus dem Wege zu gehen entschlossen ist.

Übrigens ist wohl nicht zweifelhaft, daß dieser Glaube im raschen Zurückweichen begriffen ist. Ursprünglich finden wir ihn allgemein verbreitet, es ist wohl einer der ältesten und allgemeinsten Glaubensartikel des Menschengeschlechts, daß das Aussprechen gewisser Formeln und das Begehen gewisser Handlungen ein Mittel sei, Übeln zu wehren und Güter zu gewinnen; in dem Maße als die Erkenntnis der Dinge sich gemehrt hat, ist er zurückgewichen. Sichtbar ist dieser Rückgang in der europäischen Völkerwelt seit dem Beginn der modernen naturwissenschaftlichen Forschung. In dem Maße, als die Meteorologie die Vorgänge am Himmel, als Physiologie und Pathologie die Vorgänge im leiblichen Leben aufgehellt haben, in eben dem Maße haben natürliche Schutz- und Heilmittel die übernatürlichen zurückgedrängt. Wir können nicht streng beweisen, daß der natürliche Kausalzusammenhang ohne Ausnahmen und Lücken ist, aber wir haben uns mehr und mehr gewöhnt, es vorauszusetzen.

Und schließlich, wir haben wohl keine Ursache unzufrieden zu sein,

daß es so ist. Mag es im einzelnen Fall hart sein, daß der Naturlauf unerbittlich ist, im ganzen würden wir doch nicht wollen können, daß die Gesetzmäßigkeit der Willkür Platz mache. Wenn der im Gebet ausgesprochene Wunsch eines Menschen Berge versetzen und die Sonne zum Stehen bringen oder Regen und Sonnenschein, Leben und Tod machen könnte, wir würden dabei nicht gewinnen. Auf Erkennen und Arbeiten weist uns die Wirklichkeit hin, und das ist auch das unserer Natur Angemessene. Nur einem Willen, der ganz in Gottes Willen aufgegangen wäre, könnten wir furchtlos eine solche Gewalt über die Dinge anvertraut sehen. Nun, ein solcher Wille will ja nichts, als was Gott will, und das geschieht gewiß.

Daß das Christentum die Neigung des natürlichen Menschen, Erfolge in der sinnlichen Welt, die er durch natürliche Mittel nicht zu erreichen vermag, auf übernatürlichem Wege durchzusetzen, nicht eben begünstigt, liegt auf der Hand. Das Wesen des Christentums ist Abwendung des Herzens von den irdischen Gütern, wie sie der natürliche Mensch erstrebt, und Hinwendung zu den himmlischen und ewigen Gütern; nicht irdisches Glück und Wohlergehen, sondern Friede mit und in Gott verheißt Jesus seinen Jüngern. Dem entspricht ihr Gebet; mit seiner Richtung auf innere, geistige Güter bezeichnet es eigentlich das Ende des alten Zaubergebets, wie es aus der Begehrlichkeit und Hilflosigkeit des sinnlichen Menschen ursprünglich hervorging. Seine Voraussetzung ist: euer himmlischer Vater weiß, daß ihr des alles bedürfet, und sein Schlußsatz lautet: nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe. Nicht Bezwingung des Naturlaufs durch übernatürliche Mittel ist sein Ziel, sondern Bezwingung des eigenen Herzens, das, ein trotziges und verzagtes Ding, sich in das Schicksal nicht zu finden und zu fügen vermag.*)

Aber, so erhebt sich nun ein weiterer Einwand, indem der Pantheismus Gott und Wirklichkeit gleichsetzt, hebt er die Eigenschaft

*) Mit leidenschaftlicher Beredsamkeit wendet sich Fichte in seiner Appellation an das Publikum im Atheismusstreit gegen die Erniedrigung der christlichen Religion zum zauberischen Götzendienst: „das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, ist das System der Abgötterei und des Götzendienstes und so alt als das menschliche Verderben"; die christliche Religion sei dem aufs schärfste entgegengesetzt, sie verspreche dem sinnlichen Menschen schlechterdings nichts von irdischer Glückseligkeit.

Gottes auf, wodurch allein er Gott ist: die absolute Güte und Heiligkeit. Ich kann und soll nicht die Natur oder die Wirklichkeit, wie sie in empirischer Breite vor mir liegt, verehren oder an sie glauben. Die Welt, wie sie ist, ist gar nicht ehrwürdig; das Nichtige und Böse ist darin ebenso wirklich wie das Gute. Der Pantheismus verwischt den Unterschied von Gut und Böse, er setzt alles Wirkliche als göttlich, als Manifestation des All-Einen, und damit vernichtet er den Gottesbegriff.

Ich erwidere: das ist ein Mißverständnis; auf keine Weise wird uns durch die pantheistische Weltvorstellung zugemutet, alles was ist und geschieht für vollkommen und göttlich zu halten und zu verehren. Allerdings setzt sie voraus, daß nichts Wirkliches Gott überhaupt fremd sei; aber Gottes Wesen selbst bleibt transzendent. Alles Vergängliche, so können wir mit Goethe sagen, ist ein Gleichnis; aber nicht jedes Gleichnis ist dir faßbar; darum wählst du aus, was du fassest, und erblickst darin eine Offenbarung göttlichen Wesens; anderes lässest du auf sich beruhen.

Nimm ein Bild. Mit Gefühlen der Pietät stehst du deinem Volk gegenüber. Du sangst in deiner Jugend und singst noch: Ich hab' mich ergeben mit Herz und mit Hand, zu leben und zu sterben fürs deutsche Vaterland. Was ist denn dies Vaterland, dies deutsche Volk, dem du dich selbst, deine Kraft und dein Leben weihst? Ist es die Gesamtheit der Einzelnen, die du kennst, denen du begegnest? Sind es die Leute, mit denen der tägliche Verkehr dich zusammenführt, mit denen du Geschäfte machst oder im Amt zu tun hast? Gewiß nicht; an den meisten unter ihnen gehst du gleichgültig vorüber, und an manchen ärgerst du dich. Ist es der kleinere Kreis, mit dem du näher verbunden bist, sind es die Bekannten und guten Freunde, die Kollegen und Vorgesetzten? Hoffentlich ist mancher darunter, den du achtest und wert hältst, doch weißt du wahrscheinlich, wenn du von ihm sprichst, noch manches, was ihm zur Vollkommenheit fehlt, und für sie zu leben und zu sterben, nein, das ist doch eigentlich nicht deine Meinung. Und doch ist es ein ganz wahres Gefühl, mit dem du das Lied singst. Wo ist also dieses deutsche Volk? Es ist in dem Herzen deiner Mutter, es ist in der Sprache, die sie dich gelehrt, es ist in dem Lied, das dir zu Herzen dringt, es ist in dem Angesicht deines Kindes, es ist in der Treue eines Freundes, in der Liebe eines Weibes, auch aus

den blauen Augen eines fremden Kindes, das am Wegrand spielt, schaut es dich an; es ist in jedem Wort der Lehre und Weisheit, das ein treuer Lehrer zu dir gesprochen, es ist im Andenken an deine Toten, es ist im Bild der großen Männer, deren Wesen dich emporgehoben, deren Gedanken dich bereichert haben: es ist selbst ein Bild, das du dir gemacht, ein Idealwesen, dessen Züge du aus dem Liebsten, Besten und Ehrwürdigsten, was dir begegnete, zusammengetragen hast. Und nun sprichst du, alles übrige beiseite lassend: das ist mein Volk, das ist, was es eigentlich ist, worin sein wahres Wesen zur Erscheinung kommt, nicht erschöpft ist, denn unendliche Reichtümer und unendliche Tiefen bleiben mir verborgen.

Nun, ebenso hältst du es mit der Wirklichkeit überhaupt. Was in Natur und Geschichte dich am tiefsten ergreift und am meisten beseligt, das fassest du in ein Bild zusammen und sprichst: das ist das eigentliche Wesen, der tiefste Sinn und Gehalt der Wirklichkeit. Du stehst vor der sinkenden Sonne und trinkst ihr Licht, du atmest Frühlingsluft und fühlst das Weben der Natur, du siehst das sprossende Grün und die unendliche Fülle der Wesen, die sich harmonisch regen, du schaust die Berge und das Meer, den Himmel und die ewigen Sterne und sprichst: das ist Gottes Werk; du liesest die Werke der großen Dichter und Seher aller Völker und Zeiten, du versuchst die Gedanken nachzudenken und die ewigen Bilder zu fassen und fühlst den Odem des Geistes Gottes darin. Du hörst das Evangelium, du versenkst dich in die Worte und das Leben Jesu, du erlebst die Geschichte seines Leidens und Sterbens, und du sprichst mit dem Hauptmann: Wahrlich, dieser ist ein frommer Mann und Gottes Sohn gewesen. Hier geht dir der Sinn des Lebens, der Sinn der Dinge auf, das ist es, wodurch und wozu die Wirklichkeit ist.

Freilich, daneben ist auch das andere, das Nichtige, das Gemeine, das Böse. Neben Jesu der Hochmut und Haß der Schriftgelehrten, die satte Selbstgerechtigkeit der Pharisäer, die schnöde Gefälligkeit des Prokurators der Gerechtigkeit, der sich bei der Masse liebenswürdig macht, die Mordlust eines verblendeten Pöbels, die Gemeinheit eines Verräters und die Schwäche eines Verleugners, das alles ist auch da und ist ebenso wirklich. Dennoch sagst du: das Wesentliche an jenem geschichtlichen Hergang ist es nicht, das Wesentliche ist das Leben und

Sterben des Unschuldigen und Gerechten, das ist das große, die Welt bewegende Ereignis, alles übrige ist nur Nebenwerk und Mittel, zur Herbeiführung und Darstellung notwendig; aber nicht als ein Stück und Teil davon.

Natürlich, das ist Willkür. Wer nicht so fühlt, dem kannst du es nicht beweisen. Wer da sagt, der Knecht Malchus oder der krähende Hahn sind ebenso wirklich, hier ist kein Unterschied, der eine Bevorzugung rechtfertigte, den kannst du nicht nötigen. Es ist nicht der Verstand, sondern das Gemüt, das den Unterschied macht; dem Verstand ist jedes Wirkliche gleich wirklich; den Unterschied zwischen dem Wichtigen und Unwichtigen, dem Wesentlichen und Zufälligen, den macht nicht der Intellekt, sondern der Wille. Das Herz sagt dir, was das eigentlich und wahrhaft Seiende unter der unendlichen Fülle des Wirklichen sei. Wer überhaupt kein Herz hätte, wer bloßer, reiner Verstand wäre, dem wäre alles gleich wichtig, oder vielmehr alles gleich nichtssagend. Wer sein Herz verloren, sein Gemüt verwüstet hat, dem Blasierten geht es so.

Also in dieser Absicht macht der Unterschied der kosmologischen Vorstellung, die sich jemand über Ursprung und Bestand der Wirklichkeit macht, gar keinen Unterschied; eine Auswahl dessen, worin er den eigentlichen Sinn oder das wahre Wesen der Dinge findet, wird der Pantheist so gut wie der Theist machen; und er wird sie machen, nicht geleitet von kosmologischen Spekulationen, sondern von der unmittelbaren Anteilnahme, welche die Dinge seinem Gemüt abgewinnen. Andere Entscheidungsgründe hat auch der Theist nicht. Und wenn er auf Grund der Bibel urteilt, so ist es zuletzt doch die Bedeutung, die das Buch selbst und sein Inhalt für ihn hat; und wenn er durch eine Kirche sich die Dinge deuten läßt, so beruht deren Autorität darauf, daß sie ihm auf irgend eine Weise als die absolut bedeutende geschichtliche Lebensform sich darstellt.

Aber in der Konstruktion dieser Dinge, meint mancher, ist der Theismus im Vorteil. Der Pantheismus muß auch das Übel und das Böse aus seinem All-Einen entspringen lassen; damit wird also immer wieder die Stellung Gottes zum Guten und Bösen zweifelhaft. Der Theismus löst Gott so weit von der Welt, daß er von der Unzulänglichkeit der empirischen Wirklichkeit entlastet wird.

Gewiß, aber nur um einen Preis ist diese Entlastung zu haben: um den Preis des Dualismus. Wenn man zwei ursprüngliche Prinzipien annimmt, dann kann man allerdings für alles Mißfällige die Verantwortung dem bösen Prinzip, der Materie oder dem Teufel aufladen, und behält dann das andere Prinzip als Grund für alles Gute und Wohlgefällige. Aber diesen Preis hat bekanntlich die Kirchenlehre nicht zahlen wollen. Ihr Theismus hat daher in diesem Stück vor dem Pantheismus gar keinen Vorteil voraus. Hat Gott alle Dinge aus nichts erschaffen, so sind und bleiben sie sein Werk; und alle Versuche, die Unvollkommenheiten der gegebenen Welt von ihm auf ein anderes abzuwälzen, sind verlorene Mühe, den Verstand haben sie nie und nirgends befriedigt. Ob man im freien Willen des Menschen oder eines gefallenen Engels die erste Ursache des Übels und des Bösen sucht, der Verstand wird immer einen Schritt weiter gehen und nach der Ursache dieser ersten Ursache fragen; und hat der Mensch oder der Engel eine Ursache der Existenz, so wird er auch die Ursache seiner Natur dort suchen und sie etwa mit J. Böhme in einem dunklen Urgrunde in Gott finden, wenn er sie nicht mit Leibniz in eine metaphysische Schranke seiner Schöpfungskraft setzen will.

Eher wird man sagen können: dem Pantheismus fällt eine erträgliche Konstruktion dieser Tatsachen leichter. Er kann entweder mit Spinoza Wirklichkeit und Vollkommenheit für gleichbedeutende Begriffe erklären und das scheinbare Nichtzusammenfallen beider auf unsere zufälligen Begriffe vom Guten und Schlechten, Vollkommenen und Unvollkommenen zurückführen; oder er kann mit dem evolutionistischen Pantheismus den Entwicklungsprozeß der Wirklichkeit für die fortschreitende, sich steigernde Selbstverwirklichung der Idee erklären, so daß das Vollkommene am Ende, nicht am Anfang sei. Der Wert dieser Gedankenbildungen mag im übrigen sein, welcher er will, sie haben nicht die verletzende Spitze, die der Vorstellung inne wohnt: ein allmächtiger und alle Dinge vorhersehender Wille hat aus absoluter Willkür diese Welt als absolut gute ins Dasein gerufen; aber eben diese Welt ist dann durch den aus absoluter Willkür eines Geschöpfes erfolgten Abfall so verderbt worden, daß sie als Herrschaftsgebiet des Teufels betrachtet werden muß. Als Lucilio Vanini einst die Betrachtung anstellte, die J. St. Mill in seinen posthumen

Essays über Religion wiederholt: Gott will, daß alle Menschen selig werden, der Teufel, daß sie alle verloren gehen; da aber alle Ungläubigen, alle Ketzer als solche verloren sind, von den Gliedern der Kirche aber noch alle, die in einer Todsünde oder in Unfrieden mit der Kirche sterben, so ist das Ergebnis, daß in ungeheuer überwiegendem Maße des Teufels Wille geschieht — da verbrannte man ihn auf dem Scheiterhaufen, eine Art zu argumentieren, die weder den Verstand überzeugt, noch das Herz beruhigt. Ich will nicht behaupten, daß die eben angedeuteten Überlegungen pantheistischer Theodicee das leisten, aber sie haben doch etwas Beschwichtigendes. Übrigens haben die theistischen Versuche der Theodicee schließlich ähnliche Wege eingeschlagen: die Rede von der Unwirklichkeit des Bösen, oder der Glaube an die endliche Wiederbringung aller Dinge weisen eben dahin.

10. Geschichtliche Entwicklung der Gottes- und Weltvorstellung.

Der kritisch-dogmatischen Behandlung des kosmologisch-theologischen Problems lasse ich die Umrisse einer geschichtlichen Darstellung folgen. Ich habe schon gesagt, daß mir die Entwicklung des menschlichen Denkens in der Richtung auf einen idealistischen Monismus sich zu bewegen scheint: einerseits wird auf ihn die wissenschaftlich-philosophische Betrachtung geführt, anderseits mündet die Entwicklung der religiösen Weltauffassung in einen Monotheismus, der, wenn er begrifflich durchgeführt wird, Gott alle Endlichkeit und Beschränktheit, damit aber auch die Bestimmtheit des Endlichen nimmt und für eine neben Gott selbständige Welt keinen Raum läßt; wird der Monotheismus zu Ende gedacht, so fällt seine allgemeinste Weltformel mit der des Pantheismus zusammen: μόνος ὁ θεός, Gott allein ist.

Über die Wahrheit einer Weltformel kann natürlich nicht durch geschichtliche Betrachtung entschieden werden. Dennoch ist der geschichtliche Beweis, wenn man diese Betrachtung so nennen will, nicht ohne Bedeutung, wie es denn alle Philosophen dadurch anerkennen, daß sie die eigene Weltanschauung als Zielpunkt der bisherigen philosophischen Entwicklung darzustellen lieben. So gut wie Hegel oder Comte ihre Philosophie als das notwendige Ende der Reihe konstruieren, tun es auch Feuerbach und Büchner. Mit Recht; wo es

sich um die Erkenntnis einzelner Tatsachen der geschichtlichen oder der physischen Welt handelt, da wird der Forscher allein der methodischen Untersuchung trauen und fordern, daß man ihr die Entscheidung ausschließlich überlasse. Wo es sich aber um die letzten Dinge handelt, wo es gilt, den Gesamteindruck wiederzugeben, den die Welt auf den Menschengeist macht, da wird dem Einzelnen die Anlehnung an das Gesamtdenken Bedürfnis, da wird es ihm wichtig, den consensus gentium, oder wenn das nicht möglich ist, so doch den consensus historiae zu gewinnen, d. h. sich zu überzeugen, daß seine Gedanken eigentlich das gesuchte Ziel sind, auf das die bisherige Entwicklung mit innerer Notwendigkeit führt.

Man pflegt in der Naturgeschichte der Religion drei Grundformen oder Stufen in der Entwicklung des Gottesglaubens zu unterscheiden: Fetischismus oder Spiritismus (auch Animismus, Naturismus genannt), Polytheismus und Monotheismus. Gemeinsam ist allen der Glaube an ein Übersinnliches, das in der sinnlichen Welt durch seine Wirkungen sich betätigt; verschieden ist die Gestalt, die sie dem Übersinnlichen und seiner Wirksamkeit geben. Der Fetischismus oder Spiritismus hat zum Verbreitungsgebiet die Naturvölker aller Erdteile. Sein Begleiter ist der Schamanismus, das Zauberpriestertum. Ein Fetisch (vom portugiesischen feitiço, Amulett, Idol) ist ein beliebiger Gegenstand, in dem eine Zauberkraft, ein Geist sitzt. Ein Stein, ein Scherben, ein Knochen, ein Bündel Kräuter oder Haare, ein rohgeschnitztes Bild wird von dem Neger am Leibe getragen oder in der Hütte aufgehängt, es werden ihm irgendwelche Aufmerksamkeiten erwiesen, Speisen und Getränke vorgesetzt, dafür wird Erfüllung von Wünschen als Gegenleistung erwartet, Abwehr von Krankheit, bösem Zauber, Mißgeschick aller Art. Täuscht diese Erwartung, so wirft man den Fetisch als unkräftig weg und sucht in den Besitz eines wirksameren zu gelangen. Die Herstellung und Behandlung von Fetischen ist die große Wissenschaft der Zauberpriester, die über die Geister Gewalt haben. Auch Tiere, Bäume, Haine, Berge, Ströme, Seen, das Meer, der Mond, die Sonne werden vielfach als Sitz von Geistern angesehen und mit kultischen Handlungen umworben. Sehr gewöhnlich ist auch, daß den abgeschiedenen Seelen der Vorfahren Verehrung gewidmet wird.

Endlich kommen, mehr in der Rede als im Kult, auch Götter vor, die mythologisch-kosmogonischen Charakter haben, es ist die Rede von Göttern oder von einem Gott, der die Welt und die Menschen ursprünglich gemacht hat. — Es ist im wesentlichen dieselbe Gestalt, in der die Religionsvorstellungen bei Negern und Indianern, bei den nordasiatischen Völkern und den Bewohnern der australischen Inselwelt auftreten. Fetischismus und Schamanismus sind die am stärksten hervortretenden Elemente, daneben Anfänge kosmogonischer Mythologie und hin und wieder die Rede von einem großen Geist oder Gott, der alle Dinge gemacht habe, von dem im besonderen auch die Menschen abstammen; gelegentlich auch die Wendung, daß die alten und großen Götter von den neuen und kleineren verdrängt worden seien.*)

Fragt man nach dem Wesen des „Göttlichen", das hier verehrt wird, so ist es schwer zu bestimmen, Unbestimmtheit des Wesens und Unzuverlässigkeit der Wirksamkeit ist für diese Stufe charakteristisch. Ein Irrtum ist es zu meinen, daß dieses zufällige sichtbare Ding Gegenstand des Kults sei; überall ist ein Übersinnliches, ein „Geist", auf den und durch den gewirkt wird. Nach der Ansicht des Negers „sitzt in jedem sinnlichen Dinge ein Geist, oder kann doch darin sitzen, und zwar in ganz unscheinbaren Gegenständen ein sehr großer und mächtiger". Diesen Geist denkt er sich nicht gebunden an das körperliche Ding, er hat nur seinen gewöhnlichen oder hauptsächlichsten Sitz in ihm (Waitz II, 174). Daß es dem Neger nicht an Begabung für Metaphysik fehlt, zeigt eine ebendort (S. 188) mitgeteilte Geschichte: „Ein Neger, der einem Baum Verehrung erwies und Speise darbrachte, wurde darauf aufmerksam gemacht, daß der Baum doch nichts esse. Er verteidigte sich dagegen mit der Antwort: O der Baum ist nicht Fetisch, der Fetisch ist ein Geist und unsichtbar, aber er hat sich hier in diesem Baum niedergelassen. Freilich kann er unsere körperlichen Speisen nicht verzehren, aber er genießt das Geistige davon und läßt das Körperliche, welches wir sehen, zurück."

Die zweite Grundform ist der Polytheismus. Ihr Unter-

*) Nachweisungen bei Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker: II, 167 ff. für die Neger, III, 177 ff. für die Indianer, V, 134 für die Mikronesier, VI, 229 ff. für die Polynesier.

schied gegen die erste besteht darin, daß das Übersinnliche hier die Gestalt persönlicher Wesen hat: statt der Götzen, der vagen, vergänglichen, namen- und gestaltlosen Inkorporationen von Zauberkräften, haben wir hier Götter, dauernde, festgestaltete, persönliche, geschichtliche Wesen. Die griechische Götterwelt stellt uns diese Form in der vollkommensten Weise dar; jedes Glied des Götterreichs ist ein wohl charakterisiertes, geschichtliches Wesen; ihre Gestalt, die leibliche wie die geistige, zeigt die allgemeinen Züge der Menschennatur, doch sind es erhöhte Menschen, ohne die Schranken der Sterblichen. Sie unterliegen nicht den Naturgesetzen, die unser Dasein beherrschen, Raum, Zeit und Kausalität haben für die Götter keine Gültigkeit. Sie sind nicht überhaupt körperlose Wesen, aber sie können jede Gestalt annehmen, sie sind nicht allgegenwärtig, aber sie sind, wo sie wollen, ohne unsere schwerfällige Ortsbewegung, sie sind nicht zeitlos, aber sie altern und sterben nicht, ihr Leben ist ewige Jugend; sie sind nicht allmächtig, aber ihr Wunsch bestimmt die Wirklichkeit ohne die umständliche Vermittlung menschlichen Wirkens.

Der eigentliche Verbreitungsbezirk des Polytheismus ist die Jugendzeit der geschichtlichen Völker. Bei allen Völkern, die Träger geschichtlichen Lebens waren, finden wir eine in den Grundzügen der griechischen ähnlich gestaltete Götterwelt, bei Ägyptern und Semiten, bei Indern und Persern, bei Germanen und Slawen. In der Neuen Welt sind die Stämme, bei denen Anfänge geschichtlichen Lebens hervortreten, die Bewohner Mexikos und Perus, zugleich dadurch ausgezeichnet, daß sie eine Götterwelt hervorgebracht haben.

Das Zusammentreffen ist nicht zufällig: die geschichtliche Götterwelt ist die transzendente Spiegelung des eigenen geschichtlichen Lebens. Im Fetischismus spiegelt sich die unstete Furcht und Begierde des Naturmenschen; ohne dauernde Gedanken und Erinnerungen, ohne Lebensziel und Ideale, die über das sinnliche Einzelleben hinausgehen, lebt er im Augenblick, den Bedürfnissen seiner sinnlichen Natur untertan. Ihm selber gleichen seine Götter, es sind vergängliche Augenblicksbildungen, wie die Furcht und Begierde, die sie hervorbringt. So gleichen auch die Götter der zu geschichtlichem Leben erwachten Völker ihren Erzeugern: wie die dauernde Gemeinschaft der in Familien gegliederten Völkerschaft den Einzelnen an dem geschichtlichen

Leben des Ganzen Anteil gibt und sie dadurch über die Vergänglichkeit des animalischen Daseins erhebt, so werden die Götter zu geschichtlichen Wesen, die in dauernden Beziehungen zu einander und zu den Menschen stehen. Mit dem Volk werden auch seine Götter seßhaft, neben dem Stadthaus erhebt sich der Tempel als dauernder Wohnsitz des Gottes.

Betrachten wir das Wesen der Götter genauer, so lassen sich drei Elemente darin unterscheiden, die im Bewußtsein des Gläubigen natürlich eine ungeschiedene Einheit persönlichen Lebens bilden: sie sind 1. personifizierte Zauberkräfte, 2. personifizierte Naturgewalten, 3. personifizierte Idealbilder.

In dem ersten Stück tritt die Verwandtschaft mit dem Fetischismus hervor: durch Einwirkung auf die Götter kann man indirekt auf den Naturlauf einwirken; Kulthandlungen sind Mittel, um auf übernatürliche Weise sich zu verschaffen, was die natürlichen Kräfte des Menschen nicht sichern. In der wirklichen Religion ist dies überall das erste und wichtigste Stück; nicht in der Mythologie lebt die wirkliche Religion, sondern im Kult; Gesundheit und Reichtum, Ernte und Kindersegen, Sieg und Glück und die große Wissenschaft der Zukunft, das ist es, was alle Gläubigen überall mit Gebeten und Opfern von den Göttern zu erlangen trachten. Nirgends fehlt es an einer Priesterschaft, die sachverständig die Künste des Kults und der Zukunftsforschung übt; nirgends auch an allerlei Aberglaubensartikeln und Zaubermitteln, die sich durch nichts vom Fetischismus unterscheiden.

Zweitens sind die Götter personifizierte Naturgewalten oder -wesen. Das ist die Seite, mit der die Mythologen sich vorzugsweise beschäftigen. Zeus ist der lichte Himmel oder die Himmelskraft, die sich im Wetter, vor allem im Blitzstrahl, manifestiert, Demeter die fruchtbare Erde, die Getreide und Früchte aus ihrem Schoß hervorgehen läßt, Poseidon das Meer oder die Meerkraft, der Erdumgürter und Erderschütterer, Apollon und Artemis die beiden großen geschwisterlichen Gestirne des Tages- und Nachthimmels. Mit unerschöpflicher Fruchtbarkeit hat die griechische Phantasie die tausend Gestalten dann in tausendfältige Beziehungen zu einander und zu den Menschen gebracht; indem sich die Züge des Naturwesens mit menschlichen Zügen verschlingen, entsteht das bunte Gewebe der Mythen. Die Analyse des

Forschers unterscheidet darin anthropomorphisch-symbolische Auffassung von Naturerscheinungen, umgepflanzte historische Erinnerungen, Stammessagen und Legenden der Kultstätten, etymologische und geographische Fabeleien, und müht sich an dem hoffnungslosen Unternehmen, die geschichtliche Entwicklung dieser Welt bloßzulegen, oder dem hoffnungsloseren, sie zu systematischer Einheit zu bringen.

Endlich haben die Götter noch eine dritte Seite: sie sind personifizierte Ideale, sie stellen dem Volk seine Ideen von menschlicher Vollkommenheit in konkreten Gestalten vor Augen. Zeus ist das Ideal des herrschenden Mannes, Würde und Macht, auf Kraft und Recht gegründet, sind die Elemente seines Wesens. In dem Bilde Apollons ist die Idee des griechischen Volkes von einem hohen und freien Geistesleben dargestellt, geistige Freiheit und Besonnenheit sind in ihm zu vollendeter Ausgleichung gebracht; die Musen sind seine Begleiterinnen. So sind Hera, Athene, Aphrodite Typen weiblicher Vollkommenheit.

Und wir verehren
Die Unsterblichen,
Als wären sie Menschen,
Täten im Großen,
Was der Beste im Kleinen
Tut oder möchte.

Ehe ich zum Monotheismus mich wende, gehe ich hier mit einer Bemerkung auf die Frage ein: ob Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus nicht bloß als drei begrifflich unterschiedene Grundformen, sondern auch als zeitlich aufeinander folgende Entwicklungsstufen anzusehen sind, im besonderen: ob Fetischismus überall die zeitlich vorangehende Urform der Religion war? denn daß der Monotheismus aus dem Polytheismus als seiner Vorstufe sich geschichtlich entwickelt, scheint nicht zweifelhaft. Jene Ansicht ist, wie Max Müller*) zeigt, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in Geltung gekommen, nachdem bis dahin die theologische Ansicht herrschend gewesen war, daß man im Polytheismus und Fetischismus getrübte und verderbte Erinnerungen aus der ursprünglichen, reinen, mono-

*) M. Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion (1880), S. 62 ff. S. auch O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (1884), II, 3 ff.

theistischen Urreligion Adams vor sich habe. M. Müller lehnt zwar die letztere Ansicht als unwissenschaftlich ab, will aber auch die erste nicht gelten lassen: Fetischismus sei nirgends ursprünglich, sondern verkommener Überrest einer ursprünglichen höheren Auffassung des Göttlichen; bei sinkender Gesittung sei der höhere, geistige Sinn der Kultushandlungen verloren gegangen und nun als letzter Rest die „Verehrung von Stöcken und Steinen" übrig geblieben.

In der Tat, versteht man unter Fetischismus den Kult körperlicher, „geistloser" Gegenstände, und so etwas mag ja auch vorkommen, bei Einzelnen und bei herabgekommenen Stämmen, dann hat M. Müller ohne Zweifel recht: ein solcher sinnloser Fetischismus setzt „Antezedentien" voraus, die ihn möglich machten, als deren „geistloser" Rest er nach Verlust des Sinnes übrig geblieben ist. Versteht man aber unter Fetischismus, wie oben geschehen ist, und wie es nach Waitz, auf den sich auch M. Müller beruft, allein den Tatsachen entspricht, den Kult von Geistern oder spirits, die in einem beliebigen Gegenstand ihren zeitweiligen Sitz haben, so liegt die Sache doch anders. Ist dem geschichtlichen Leben der Kulturvölker eine Entwicklungsstufe ungeschichtlichen oder vorgeschichtlichen Lebens vorausgegangen, so wird man nicht umhin können, auch den geschichtlichen Göttern eine Entwicklungsstufe ungeschichtlicher Götter vorausgehen zu lassen. Denn schwerlich gibt es in diesen Dingen etwas Gewisseres als den allgemeinen Satz, daß im Wesen der Götter das Wesen des Volkes, das sie verehrt, sich widerspiegelt. Ungeschichtliche Götter sind nun eben jene vagen, vergänglichen, gestaltlosen „Geister" des Fetischismus.

Dem widerspricht, soviel ich sehe, auch die indische Religionsgeschichte nicht. M. Müller nennt die älteste uns in der religiösen Literatur der Inder erreichbare Schicht „Henotheismus": das Göttliche in vielen und veränderlichen geisterhaften Naturgewalten, unter denen bald die eine, bald die andere als die erste und höchste hervortritt. Wie er sie darstellt, wird man sie als eine Übergangsform vom primitiven Geisterglauben zum späteren Polytheismus der Inder mit seinen persönlich-geschichtlichen Göttern ansehen können. Ihr mag eine historisch nicht bezeugte Entwicklungsstufe vorangegangen sein, die ganz unter den üblichen Begriff des fetischistischen Spiritismus fiel. Geschichtliche Denkmäler hinterläßt ja der Fetischismus der Natur der

Sache nach nicht, nur Überbleibsel bleiben erhalten; und denen begegnet der Anthropolog freilich überall.*)

Auf dieselbe Ansicht scheint doch auch jeder Versuch, die Frage nach dem ersten Ursprung des Glaubens an Götter oder übernatürliche Wesen zu lösen, hinzuführen.

Von drei Punkten aus hat man den Ursprung der Religion zu erklären unternommen. Ein erster Versuch geht von dem theoretischen Trieb, von dem Kausalitätsbedürfnis des Menschen aus. So beginnt O. Peschel in seiner Völkerkunde den Abschnitt über die Religion mit dem Satz: „Auf allen Gesittungsstufen und bei allen Menschenstämmen werden religiöse Empfindungen stets von dem gleichen inneren Drang erregt, nämlich dem Bedürfnis, für jede Erscheinung und Begebenheit eine Ursache oder einen Urheber zu erspähen." Und am Schluß wiederholt er diesen Satz, hinzufügend, bei geringen Verstandeskräften befriedige schon ein Fetisch das Kausalitätsbedürfnis. Die erste und dem Menschen nächste Form der Kausalität sei er selbst als handelndes Wesen; mit dieser Kategorie blicke er in die Welt hinaus und fasse nun alle Vorgänge am Himmel und auf Erden als Handlungen wollender Wesen auf; so entstehe die Mythologie als ein Erzeugnis anthropomorphischer Apperzeption.

Eine andere Erklärung nimmt nicht die Intelligenz, sondern den Willen, nicht das theoretische, sondern die praktischen Bedürfnisse zum Ausgangspunkt. So Ludwig Feuerbach in seinem Buch über

*) In der homerischen Welt ist von Seelenkult und Wirkungen abgeschiedener Seelen auf die diesseitige Welt nirgends die Rede; die Totenwelt ist von der Welt der Lebenden reinlich getrennt. E. Rohde (Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen, 1890) zeigt aber aus zahlreichen Spuren und Überlebseln, wie dieser Stufe eine andere voraufgegangen ist, wo auch die Griechen den Glauben und die Furcht vor „Geistern", sowie den daraus entspringenden Seelenkult kannten. Rohde bringt die Veränderung der Geister mit den Wanderungen und dem Übergang von der älteren Sitte des Begrabens zum Leichenverbrennen in Zusammenhang. Durch die Verbrennung wird der Doppelgänger der Psyche zerstört und damit zugleich diese vollständig und definitiv von dem Irdischen geschieden, so daß sie nun ausschließlich dem dunkeln Schattenreich des Hades angehört und das helle und sonnige Diesseits nicht mehr zu stören vermag. So haben sich die Griechen der homerischen Zeit von der Spukwelt der spirits befreit. In einer späteren, religiöser gestimmten Zeit sind auch in Griechenland jene Reste uralten Glaubens im Heroen- und Seelenkult wieder aufgelebt.

das Wesen der Religion; übrigens hat er an D. Hume, Spinoza, Hobbes Vorgänger, und neuerdings in dieser allgemeinsten Richtung seiner Betrachtung zahlreiche Nachfolger. Nach Feuerbach ist Zauberei das Wesen aller ursprünglichen Religion, die Götter sind Wunschwesen, ihre Bestimmung ist, dem Menschen Wünsche zu erfüllen, die er sich selber nicht zu erfüllen vermag. Wie die Not die Mutter aller Künste ist, so auch der Kunst des Zauberns. Die Rolle der Intelligenz ist dabei sekundär, sie suppeditiert dem Willen die Vermittlung, die Vorstellung eines „Geistes" oder „Gottes", d. h. einer übernatürlichen Kraft, auf die er wirken und dadurch indirekt sich in der Natur durchsetzen kann.

Der dritte Ausgangspunkt ist der Glaube an das Fortleben der abgeschiedenen Seelen. Herbert Spencer stellt diesen Punkt in den Vordergrund; seine Naturlehre der Religion (im ersten Band der Prinzipien der Soziologie) schließt mit der Behauptung, „daß Ahnenverehrung die Wurzel aller Religion ist".

Soviel ich sehe, stehen diese Erklärungen nicht in dem Verhältnis des Entweder — Oder, sondern ergänzen einander. Was zunächst die Ansicht Peschels, die intellektualistische Ansicht, die auch den Erklärungsversuchen der Mythologen meist zu Grunde liegt, anlangt, so ist sie allein offenbar nicht zureichend; sie mutet der Intelligenz oder dem Kausalitätsbedürfnis des primitiven Menschen allzuviel zu. Wäre der Mensch, wie in der Schöpfungssage der Genesis, mit der ganzen geistigen Ausstattung der Gegenwart, oder gar mit erhöhten Kräften, nur noch ohne Kenntnisse, eines Tages plötzlich in die Welt getreten, dann möchte in der Tat Staunen sein erstes Gefühl und die Frage nach dem Urheber dieser Dinge seine erste Sorge gewesen sein. Ist er aber aus niederen Lebensformen hervorgegangen, dann werden wir dem Staunen und der Verwunderung am Anfang seiner Laufbahn schwerlich eine große Rolle zuschreiben dürfen; wie eindruckslos an einem rein sinnlichen Wesen jene himmlischen Erscheinungen, die nach den Mythologen zuerst den Kausalitätstrieb in Tätigkeit setzen sollen, Sonnenaufgang und Morgenröte, Finsternis und Gewitter, abgleiten, das zeigen uns alle Tage die Tiere. Erst ein hoch entwickeltes geistiges Wesen bringt es zum Erstaunen über jene seiner Wahrnehmung längst gewöhnlichen Vorgänge. Ich glaube, daß die Kategorie des

„Geistes" vorhanden sein mußte, ehe die mythologische Auffassung von Sonne und Mond, von Sturm und Wolken, von Erde und Meer überhaupt möglich war. Und da scheint mir nun nicht zweifelhaft, daß H. Spencer recht hat, wenn er die erste Vorstellung von einem Geist überhaupt aus dem gespensterhaften Fortleben der Toten hernimmt. Das von ihm in ungemeiner Reichhaltigkeit zusammengebrachte und vortrefflich geordnete anthropologische Material zeigt, wie allgemein verbreitet dieser Glaube ist, und macht zugleich einleuchtend, wie er entstehen und zum Ausgangspunkt eines allbeseelenden Animismus, einer anthropomorphischen Apperzeption der Naturvorgänge, zuletzt einer mythischen Naturauffassung werden konnte.

Dann aber wird weiter einleuchtend, wie in einem wollenden Wesen der Geisterglaube Ausgangspunkt der praktischen Reihe, der Zauberei und des Kults, werden konnte. Die Urform des Kults scheint überall zu sein, daß den Geistern der Abgeschiedenen Anrede und Anteil am Mahl geboten wird. Wie aber die Geister selbst nicht in dem gewöhnlichen Sinn wirkliche Wesen sind, so hat auch der Verkehr mit ihnen einen eigentümlichen, man möchte sagen spukhaften Charakter; sie verzehren die Speisen nicht wirklich, wie ein Lebender, noch geben sie der Rede eine dem Ohr vernehmbare Antwort. Bald hier, bald dort, bald in dieser, bald in jener Gestalt erscheinend, nicht an die Gesetze der Körperlichkeit, des Raumes und der Zeit gebunden, üben sie spukhafte, übernatürliche Wirkungen. Wer nur die Kunst wüßte, sie zu seinen Gunsten zu stimmen, der möchte wohl manches durch sie bewirken können, was sonst unmöglich ist. Wer sie nur recht zu fragen verstünde, dem möchten sie wohl manches offenbaren, was sonst niemand wissen kann, vor allem auch die Zukunft, sind sie doch selbst nicht in der Zeit, wenigstens nicht eigentlich.

So ist die Möglichkeit der Zauberei gegeben. Sie zur allverbreiteten Wirklichkeit, Schamanismus und Opferkult, Augurentum und Orakelwesen zu einem wesentlichen Bestandteil menschlicher Lebensbetätigung zu machen, das ist, darin hat Feuerbach recht, das Werk des Willens. Der Drang, seinen Willen durchzusetzen, ist da; nicht minder sind die tausend Hemmnisse und Schranken da, die sich durch natürliche Wirksamkeit nicht wollen überwinden lassen; endlich ist das brennende Verlangen da, die Zukunft vorher zu sehen, aber

in undurchdringliches Dunkel verhüllt sie sich dem Sterblichen. Da bietet sich nun die Kategorie des Geistes und seiner übernatürlichen Wirksamkeit und Wissenschaft; ihrer sich bemächtigend, bringt der in der Not erfinderische Wille jene unendliche Mannigfaltigkeit übersinnlicher oder transzendenter Handlungen und Forschungen hervor, denen anthropologische und geschichtliche Forschung auf Schritt und Tritt begegnet. Wäre die Not nicht so dringend und der Wille zum Leben nicht so stark, so würde der Geisterglaube nicht jene ungeheure Bedeutung für die geistig-geschichtliche Entwicklung erlangt haben. Das sah schon Spinoza: „Wenn die Menschen," so beginnt die Vorrede zum theologisch-politischen Traktat, „alle ihre Angelegenheiten mit sicherem Entschluß zu lenken vermöchten, oder wenn ihnen das Glück immer günstig wäre, so gäbe es keinen Aberglauben. Weil sie aber durch die Not oft völlig ratlos gemacht werden und beinahe stets um ungewisser Glücksgüter willen, die sie maßlos begehren, zwischen Furcht und Hoffnung jämmerlich hin und her schwanken, so greift ihr Geist beständig nach jedem Glauben und Aberglauben."

Endlich aber ist auch die intellektualistische Auffassung der Mythologen nicht ohne ein Moment der Wahrheit. Wenn Herbert Spencer die ganze Götterwelt, mit dem alten Euhemerus, unmittelbar auf vergötterte Ahnen und Könige zurückführen will, so wird es den Mythologen nicht schwer, die Unzulänglichkeit dieser Erklärung zu zeigen. Zeus und Demeter, Apollon und Artemis, Indra und Rudra, Mithra und Varuna sind gewiß nicht vergötterte Könige und Königinnen. Mit mehr Recht wird man sie personifizierte oder vergötterte Naturkräfte nennen. Die erste Möglichkeit der Entstehung liegt freilich für sie in dem Glauben an das Fortleben der Toten; aber nachdem die Kategorie des Geistes einmal da ist, löst sie sich von ihrem Ursprungsort los und wird zum Ausgangspunkt neuer, selbständiger Bildungen, indem Naturvorgänge spiritistisch interpretiert oder anthropomorphisch apperzipiert werden. Wie sich dieser Prozeß im einzelnen vollzogen hat, wie die Geister zu personifizierten Naturgewalten oder die Naturgewalten zu inkorporierten Geistern geworden sind, das läßt sich natürlich nicht in concreto nachweisen, wir können die Geschichte der einzelnen Götter nicht bis zu ihrer Geburt in der Volksseele verfolgen. Was wir versuchen können, das ist, die psycho-

logische Möglichkeit im allgemeinen bezeichnen. Und da mag man denn mit M. Müller auch an die Gewalt denken, welche die ursprüngliche, alles personifizierende Sprache über das Denken übte, sie forderte gleichsam beständig die Phantasie heraus, zu den Naturvorgängen, zum Donner, zum Regen, zum Sturm, ein Subjekt, ein Wesen, das dies tut, hinzuzudenken. Was anders sollte aber dies Wesen sein als ein Geist, wie er auch in den nahen und greifbaren irdischen Dingen sitzt? Indem dann zwischen dem Geist und der Erscheinung des Dinges, in dem er seinen Sitz hat, innere Beziehungen gestiftet werden, wird er zum Naturgeist, zur personifizierten Naturkraft: Apollon oder Mithra wird zum allsehenden, die Finsternis verscheuchenden, mit seinen Pfeilen weithin treffenden Sonnen- und Lichtgott, Zeus oder Indra zum Himmelsgott, der die Kräfte der Höhe in der Hand hält, die Wolken sammelt, regnet und schneit und vor allem den gewaltigen Blitzstrahl schleudert. Indem nun zugleich die poetisch-religiöse Phantasie in anthropomorphischer Deutung der äußeren Erscheinungen auf innere, moralische Zustände und Vorgänge ihr Werk tut, entstehen die Götter, jene erstaunlichen Wesen, in denen eine physisch-kosmische und eine geistig-geschichtliche Seite zu so seltsam widerspruchsvoller Einheit verbunden sind. —

Wir wenden uns nun zu der dritten und letzten Grundform der Religion, dem Monotheismus. Sein Verbreitungsbezirk ist die fortgeschrittenere Geisteskultur der geschichtlichen Völker. Charakteristisch ist für die großen monotheistischen Religionen zuerst ihre Entstehung in geschichtlicher Zeit und durch geschichtliche Persönlichkeiten; sodann die Vergeistigung des Göttlichen. Die Götter sind sinnlich-übersinnliche Wesen; der Monotheismus streift die sinnliche Seite ganz ab, Gott ist Geist, unkörperlich, gestaltlos, unfaßbar der sinnlichen Einbildung. Damit schwindet die ganze anthropomorphische Einkleidung der transzendenten Welt, wenigstens im Prinzip, wenn denn auch die Menge sich die Versinnlichung des Geistigen nicht entreißen läßt. Mit der menschlichen Beschränktheit schwindet zugleich die Existenz als Einzelwesen; das Einzelwesen ist ein in Raum und Zeit begrenztes Wesen; ein Wesen, das diese Schranken völlig abgeworfen hat, hört auf ein Einzelwesen zu sein; Gott ist das Wesen, das eine Allwesen, dessen

Kraft und Wesen alle Räume und Zeiten durchdringt und erfüllt. Und hiermit schwindet endlich ein weiteres: die nationale Beschränktheit. Die Götter des Polytheismus sind Götter dieses Volkes, andere Völker haben andere Götter. Der eine Gott, der Weltgott, ist der allein wahre Gott, neben dem es andere Götter nicht gibt. Die monotheistischen Religionen haben alle den Trieb zur internationalen Propaganda, der den polytheistischen fehlt. Wohl nahmen auch Griechen und Römer ihre Götter mit sich in fremde Länder, aber die Seelen fremder Völker ihnen untertan zu machen, blieb ein ihnen fremder Gedanke. Der Bekehrungsdrang, auf mannigfache Weise, durch Mission und Kreuzzug sich äußernd, ist den monotheistischen Religionen eigen.

Der Monotheismus erscheint geschichtlich als Fortschritt über den Polytheismus. Innerhalb der griechischen Welt läßt sich die Entwicklung einigermaßen verfolgen. Die vorschreitende geistige Bildung übt auf den anthropomorphischen Polytheismus eine auflösende Wirkung aus. Die alten Götter vermögen so wenig den Anforderungen des vorgeschrittenen moralischen als des theoretischen Bewußtseins mehr zu genügen.

Zunächst macht sich eine Tendenz bemerkbar, aus ihrem moralischen Wesen die Züge auszuscheiden, die dem empfindlicheren Bewußtsein unerträglich werden. Sind die Götter wirklich, als was die Verehrung der Gläubigen sie faßt, Gründer der Ordnung, Geber des Guten, Hüter des Rechts und der Sitte, so kann und darf ihnen nicht alles zukommen, was in Sage und Mythos ihnen beigelegt wird. Priester und Philosophen, Dichter und Künstler arbeiten an dem Läuterungsprozeß, durch den seit dem 6. Jahrhundert die mythisch-anthropomorphischen und die zauberisch-fetischistischen Züge aus dem Wesen der Götter ausgemerzt werden.*) Damit geht die Entwicklung in der Richtung der Einheit zusammen. Nimmt Homer keinen Anstoß daran, daß die Götter, wie sie unter sich in Feindschaft und Fehde leben, so auch in die Angelegenheiten der Menschen sich in entgegengesetztem Sinne einmischen, so wird von einer späteren Zeit solcher Zwiespalt als unerträglich empfunden. Das Gute und Rechte ist eines und kann mit sich nicht in Widerstreit sein, darum können auch die

*) L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I, 133 ff.

Götter nur einmütig und in einem Sinne sich betätigen. Nicht zunächst die metaphysische Einheit des göttlichen Wesens, aber die Einmütigkeit des Götterwillens ist ein ethisches Postulat. In der Bezeichnung „das Göttliche" (τὸ θεῖον), die seit Herodot gewöhnlich ist, hat sich die Forderung der Einheit einen sprachlichen Ausdruck verschafft, der die Vielheit der Wesen, man kann auch sagen, der Namen oder der Personen (Rollen oder Erscheinungsformen), nicht ausschließt. Denn diese hätte freilich das religiöse Gefühl des griechischen Volkes nicht entbehren mögen. „Die ganze Schönheit, die ganze Wärme, die ganze Erhebung seiner Religion beruht ihm — und auch uns taucht sie in der Wiederauffassung nur also in ihrer vollen Herrlichkeit auf — wesentlich auf der Götter*welt*, deren Gestalten vom Himmel durch die Erde in Allgegenwart und teilnehmender Geschäftigkeit ihr eigenes seliges Leben einzeln und zusammen führen, an den menschlichen Lieblingen und ihren Geschicken liebend, wachend, strafend, ordnend sich beteiligen;" ein strenger Monotheismus wäre den alten Griechen mit seiner erkältenden Öde als Atheismus erschienen.*)

So bleibt der Polytheismus moralisch möglich. In seiner Existenz wird er dagegen bedroht durch die Entwicklung der *theoretischen* Spekulation. Der Zug, welcher der griechischen Philosophie an der Gestalt der Wirklichkeit von Anfang an vor allem ins Auge fiel, war die *Einheit* der Natur. Auf die Auffindung des einheitlichen Prinzips der Wirklichkeit sind alle Bemühungen der ältesten Philosophie gerichtet. Ist dies Prinzip ein geistig-persönliches, so kann es nur ein einziges sein. Der Kosmos sieht nicht wie ein Ding aus, an dem viele gearbeitet haben, sondern wie das Werk einer allwaltenden Vernunft. In der eleatischen Spekulation scheint die Philosophie mit dem volkstümlichen Polytheismus zuerst entschieden feindlich zusammengestoßen zu sein. Noch weniger konnten die alten Götter vor der seit dem 4. Jahrhundert rasch sich entwickelnden positiven Wissenschaft bestehen. Ein Zeitalter, das Zoologie und Botanik, Anatomie und Physiologie treibt, kann in den olympischen Göttern nur Fabelwesen erblicken. Der Wissende kann sie, dem Konflikt mit der überlieferten Volksreligion ausweichend, schonend behandeln, er kann sie umdeuten

*) K. *Lehrs*, Populäre Aufsätze aus dem Altertum, S. 148 ff.

und an ihnen sich ästhetisch erbauen oder sie in Intermundien ansiedeln, wo sie den Naturlauf nicht stören, aber er kann nicht mehr an sie glauben.

Die philosophische Weltanschauung, welche an die Stelle der mythologischen tritt und in gewissem Sinne die alte Götterreligion ersetzt, ist ein idealistischer Pantheismus. Ich will die geschichtliche Entwicklung dieser Anschauung, die bis auf unsere Tage eine der Grundformen des Denkens, um nicht zu sagen die Grundform des philosophischen Denkens im Abendlande bildet, mit ein paar Strichen andeuten.*)

Die Philosophie Platons ist die erste wirkliche Durchführung dieser Anschauung. Allerdings hat sie neben sich eine andere Auffassung der Wirklichkeit, ihren Gegensatz: den materialistischen Atomismus Demokrits. Doch hat schon in der antiken Welt, noch mehr im Mittelalter und in der Neuzeit die von Plato ausgehende Richtung das Übergewicht; ja, sie ist hier, indem sie in die Lehrsysteme der Kirche einging, freilich mit sehr starken Umbiegungen, zu einem Element der gewöhnlichen Vorstellung geworden, der sie ursprünglich so feindselig entgegentritt. Die Tatsachen, von denen sie ausgeht, sind dem griechischen Denken gemein: die in der Natur, vor allem am Himmel, herrschende sinnvolle Ordnung, und die in der Menschenwelt, im Einzelleben wie im Leben der Völker, waltende Gerechtigkeit. Diese Tatsachen, die auch Demokrit und Epikur nicht leugnen, sondern auf ihre Weise zu erklären suchen, deutet Plato, manche Gedanken früherer verwertend und weiterführend, in seiner Ideentheorie: die Wirklichkeit ist in Wahrheit nichts anderes als ein einheitliches System seiender, zusammenstimmender Gedanken.

Das ist die ungeheure Paradoxie, mit der sich das philosophische Denken im Abendlande definitiv von der gemeinen Meinung losreißt.

*) Ich mache auf die knappe und dabei doch reichhaltige und faßliche Darstellung der Geschichte der alten Philosophie von W. Windelband aufmerksam, die zusammen mit einer wertvollen Ergänzung, mit S. Günthers Umriß der Geschichte der Mathematik, Naturwissenschaft und Kosmologie, die Entwicklung des griechischen Denkens zur Anschauung bringt. Sie bildet einen Teil (V, 1) des Handbuchs der klassischen Altertumwissenschaft, hrsg. von J. Müller.

Die „Meinung", die die Wirklichkeit nur durch die Sinne ſieht, bleibt bei der Vorſtellung ſtehen: die Welt beſteht aus einem Aggregat von Dingen, die im Raum ſind und ſich bewegen, in der Zeit entſtehen und vergehen. Der Philoſoph, der die Wirklichkeit nicht durch die Sinne, ſondern durch den Verſtand ſieht, erkennt ſie in ihrer Wahrheit; er faßt ſie in der dialektiſchen Spekulation, in der denkenden Betrachtung, als das, was ſie an ſich iſt: als ein ſeiendes, zeit- und raumloſes, ewiges und unveränderliches Gedankenſyſtem. Wie eine Dichtung, eine Philoſophie, ein geometriſches Syſtem als ein ſeiendes Gedankenſyſtem iſt, ſo die Wirklichkeit an ſich, der κόσμος νοητός, der mundus intelligibilis. Wie dort eine Vielheit von Momenten durch innere, logiſche oder äſthetiſche Notwendigkeit zur Einheit verbunden iſt und als ſolche zeitlos beſteht, während das ſubjektive Bewußtſein ſie freilich nur in zeitlicher Bewegung zu erfaſſen vermag, ſo beſteht auch die ſeiende Welt als eine Vielheit durch logiſch-äſthetiſche Notwendigkeit innerlich verknüpfter Gedanken oder Ideen. Selbſtverſtändlich beſteht das Daſein für einen Gedanken im Gedachtwerden, und ſo beſteht das Daſein der Wirklichkeit an ſich ſelber in dem ewigen Gedachtwerden des einheitlichen Gedankenſyſtems, oder in dem Selbſtbewußtſein der Idee, die die Wirklichkeit iſt, oder, ſo können wir auch ſagen, in dem lebendigen Fürſichſein Gottes, der das Allwirkliche und das Allgute iſt.

So denkt der Philoſoph die Wirklichkeit; er verſucht es, die ſeienden Gedanken, die Gedanken, die das Weſen Gottes oder des Wirklichen ausmachen, nachzudenken. Freilich, er ſieht die Wirklichkeit auch auf andere Weiſe, er ſieht ſie, wie die anderen, auch durch die Sinne, und da erſcheint ſie ihm, wie jenen: als ein Aggregat im Raum zerſtreuter, in der Zeit ſich ändernder, entſtehender und vergehender Dinge. Aber ihn täuſcht der Schein nicht; er weiß, daß das Seiende nicht werden und vergehen kann. Übrigens ſchimmert durch dieſe Erſcheinungswelt das wirklich Wirkliche doch überall durch. Auch in der räumlich-zeitlichen Welt iſt überall dem Auge des Wiſſenden die Idee erkennbar; in allen Dingen iſt ein rationaler, geiſtiger Faktor darin, er iſt als mathematiſche Geſetzmäßigkeit in der Ordnung des himmliſchen Syſtems, als teleologiſcher, ſinnvoller Zuſammenhang der Glieder und der Funktionen in den lebenden Weſen. Allerdings iſt

er hier gleichsam verdeckt oder gehemmt durch ein „anderes", einen irrationalen Faktor; in allen körperlichen Dingen ist neben dem, was an ihnen rational, begrifflich und darum begreiflich ist, neben der Form oder dem Gesetzmäßigen, ein Gestalt- und Begriffloses, das dem Denken absolut undurchdringlich ist, das ist das, wodurch sie räumlich ausgedehnt sind. Eigentlich ist dies „andere", da es nicht der Gedankenwelt angehört, auch nicht wirklich, es ist ein μὴ ὄν, ein bloßer Schein. Indessen erhält es in den naturphilosophischen Darstellungen, besonders im Timäus, doch wieder eine Art von Wirklichkeit, es wird als „Mitursache" neben der eigentlichen Ursache, den seienden Gedanken, die hier nun zu gestaltenden Zweckgedanken werden, zur Erklärung der sinnlichen Welt gebraucht, vor allem um die Störungen und Mißbildungen ihm zur Last zu legen. In der eigentlichen Betrachtung hangen freilich die Unvollkommenheiten nicht der Wirklichkeit selbst, sondern bloß unserer sinnlichen Vorstellung der Wirklichkeit an. Wirklichkeit und Vollkommenheit sind schon hier, wie später realitas und perfectio, identische Begriffe: Gott, der lebendige, für sich seiende, einen unendlichen Reichtum innerer Bestimmungen in sich hegende Weltgedanke ist zugleich das Allwirkende und das Allgute.

Es sind nah verwandte Gedanken, in denen die Aristotelische Philosophie den Abschluß ihrer Weltbetrachtung findet. Freilich Aristoteles selbst empfindet und betont den Gegensatz; er sieht ihn vor allem darin, daß er nicht wie Plato die seienden Gedanken von der Wirklichkeit separieren will: nicht außer und neben den Dingen sind die „Ideen", sondern in den Dingen als die seienden, in ihnen verwirklichten Zweckgedanken. Oder anders ausgedrückt (denn diese Darstellung würde Plato als eine ihm fremde ablehnen, die Ideen sind nicht etwas neben einem anderen, sondern sie sind eben das Wirkliche): dem Aristoteles ist die Welt der sinnlich gegebenen Einzeldinge die wahre Welt: der κόσμος αἰσθητός die Welt der Vielheit, des Werdens und Vergehens, die Plato als einen bloßen Schein, den die seiende Gedankenwelt in unsere Sinnlichkeit wirft, konstruierte, ist ihm die Wirklichkeit selbst; sie ist ihm Gegenstand seines theoretischen Interesses und seiner unermüdlichen Nachforschung. Aber in der wirklichen Erklärung der Dinge, in der Metaphysik und Naturphilosophie, bleibt er doch ganz in den Spuren seines Lehrers. In allen

Dingen findet auch er ein Doppeltes, einen rationalen Faktor, die „Form", die Idee, den Zweckgedanken, und ein Irrationales, das „andere", die Materie, die an sich gestaltlos, unbegrifflich und unbegreiflich, in Gedanken nicht auflösbar ist. In dem Verhältnis von Seele und Leib haben wir das Schema der Doppelheit aller Dinge in dem signifikantesten Fall vor uns, die Seele der rationale und ideelle Faktor des Lebewesens, die Materie, aus der sie den Leib baut, der irrationale Faktor. Und auch ihm ist der rationale Faktor, wie er das eigentlich Erkennbare an dem Ding ist, so auch das eigentlich Wirkliche; die Materie ist für sich ein Nichtseiendes oder ein bloß Mögliches, das erst durch die Aufnahme der Idee oder des Zweckgedankens zu einem bestimmten konkreten Wirklichen wird. Freilich, auch der Zweckgedanke ist nicht an und für sich wirklich, er wird es erst in seiner Verwirklichung im Stoff. Doch erhält schließlich, im letzten Abschluß seiner Gedanken in der Theologie, der ideelle Faktor die Stellung des allein und für sich Wirklichen; alle Ideen sind zuletzt beschlossen in der einen allumfassenden Idee, in dem Weltgedanken oder der Weltform, das ist in Gott. Gott aber ist reine Form ohne Materie, actus purus; und die Form seiner Wirklichkeit ist das reine Denken; sein Dasein ist das Denken des absoluten Denkinhalts (νόησις νοήσεως), die Selbstverwirklichung der Idee, die die Wirklichkeit ist, im Selbstbewußtsein. — Das ist ganz der Gedanke Platos: das einheitliche, für sich seiende, sich selber im Denken verwirklichende Ideensystem ist die absolute Wirklichkeit, Gott die Einheit des Denkens und des Seins. Ein Unterschied wäre nur darin, daß Aristoteles Ideen des Individuellen hat, während bei Plato nur die Gattungen in der wirklichen Gedankenwelt vorkommen, nicht das Einzelne; doch hält auch Plato diesen Gedanken nicht überall fest, in den Seelen hat auch er „individuelle Ideen". Und ebenso würde er in der Aristotelischen Fassung des Verhältnisses von Gott und Natur seine Gedanken wieder erkennen: die ganze Natur zielstrebig, sich streckend nach dem Guten; das Gute aber ist nicht etwas außer ihr, sondern die eigene vollendete Gestalt. So wenigstens im Menschen: das Gute ist für ihn nichts anderes als die vollendete Verwirklichung der Idee des Menschen in einer individuellen Gestalt. Im Grundbegriff der Ethik kommen beide wieder völlig überein.

In demselben Gedankengeleise bleibt auch die Stoa. Eine allwaltende Vernunft, die mit ihrer eigenen inneren Gesetzmäßigkeit die ganze Wirklichkeit durchdringt und überall Gestalt und Ordnung, das Vernünftige und Gute, schafft, ist das letzte Weltprinzip oder die Wirklichkeit selbst in ihrem eigentlichen Wesen. Neben diesem ideellen oder rationalen Faktor der Wirklichkeit kennen auch die Stoiker das „andere", neben dem Vernünftigen das Körperliche; aber in etwas gewaltsamer Weise suchen sie des Dualismus wieder Herr zu werden, indem sie versichern: das Vernünftige sei zugleich auch das Körperliche oder umgekehrt, das materielle Prinzip, das Urfeuer, aus dem alles wird und in das alles sich auflöst, ist zugleich das ideelle Prinzip, die Allvernunft. Sieht man von der etwas harten Formulierung ab, so ist offenbar ein vernünftiger Sinn in dieser Betrachtung. Es ist im Grunde dasselbe, was spätere Philosophen mit der Lehre von dem Parallelismus von Denken und Ausdehnung oder der Identität des Idealen und Realen erreichen wollen, oder was Plato dadurch erreichte, daß er die Körperlichkeit als Schein betrachtete: nämlich eine monistische Ontologie.

In der theosophischen Spekulation, worin die griechische Philosophie am letzten Ende ausläuft, sind die Grundzüge des idealistischen Pantheismus doch überall erkennbar. Es wird die Transzendenz Gottes betont, sein Wesen liegt jenseits aller gegebenen Bestimmungen, auch jenseits der Bestimmungen des Geistes. Doch bleibt der Geist das ihm nächste, der Gedanke ist seine erste Offenbarung; und seine formalen Bestimmungen sind die alten: Einheit und Gutheit. Einer der letzten Denker der alten hellenistischen Welt, der Peripatetiker Simplicius, mag zum Schluß diese gemeinsame Grundanschauung aussprechen. Sein Kommentar zum Handbüchlein Epiktets beginnt mit folgenden Sätzen: „Aller Dinge Quell und Ursprung ist das Gute. Denn das ist Ursprung und Ziel aller Dinge, nach dem alles hinstrebt und sich streckt. Und von ihm selber bringt das Gute alle Dinge hervor, die ersten und die mittleren und die letzten. Die ersten aber und ihm nächsten bringt es ähnlich ihm selber hervor, die eine Gutheit viele Gutheiten, die eine Einfachheit und Einheit, die über allen Einheiten ist, viele Einheiten, der eine Ursprung viele Ursprünge. Denn dasselbige ist eins und Ursprung und Gut und Gott."

Zu einem ähnlichen Ziel hat die Entwicklung der Gottes- und Weltgedanken, daran möchte ich doch mit einem Wort erinnern, auch bei dem großen östlichen Zweig der arischen Völkerwelt, bei den Indern, geführt. Nachdem der indische Geist zuerst mit schöpferischer Phantasie in den Devas eine Welt leuchtender und ewiger Götter hervorgebracht hatte, erhob er sich im philosophischen Nachdenken zur prinzipiellen Leugnung der Wirklichkeit der vielen Gestalten und Namen des Göttlichen, um im Brahman ein einiges absolutes Selbst der Welt zu erkennen. Das Brahman hat nicht mehr die Form des Einzel-Ich, es wird als Neutrum über den Gegensatz der Geschlechter hinausgehoben; es ist der überindividuelle, übersinnliche, überseiende All-Geist, der in der Einzelseele in gebundener, zerteilter, versinnlichter Gestalt erscheint: „Der Atman, das Selbst in dir, ist das wahre Brahman, von dem du nur auf eine Zeit entfremdet warst durch Geburt oder Tod, das dich aber wieder in sich aufnimmt, sobald du nur zu ihm und zu dir selbst kommst." Daneben blieb übrigens der Polytheismus und der Opferkult in ungestörter Anerkennung. In einer höchst eigentümlichen, auch für das Verständnis unserer geschichtlichen Welt lehrreichen Weise sind hier die verschiedenen Entwicklungsstufen des Volksgeistes als Entwicklungsstufen auch des Einzellebens erhalten: „Jeder fromme religiöse Gedanke, der einmal in Indien sein Wort, seinen Ausdruck gefunden, der einmal als heiliges Familienstück von Geschlecht zu Geschlecht vererbt worden war, blieb, und der ganze Reichtum der drei historischen Perioden, der Kindheit, des Mannes- und des Greisenalters" (repräsentiert in der Literatur: die Kindheit durch die meisten vedischen Hymnen, die Mannesjahre durch die Brâmanas, das Greisenalter durch die Upanishaden) „wurde dazu verwendet, um die verschiedenen Bedürfnisse des Herzens und Geistes für jeden Einzelnen in seiner Kindheit, in seinem Mannes- und Greisenalter zu befriedigen. — Es gibt noch immer brahmanische Familien, in denen der Sohn die alten heiligen Lieder Wort für Wort auswendig lernt, in denen der Vater täglich seine heiligen Pflichten und Opfer verrichtet, während der Großvater alle Gebräuche und Zeremonien für eitel hält, in den vedischen Göttern nichts als Namen sieht für das, was, wie er weiß, über alle Namen ist, und Ruhe sucht, wo sie allein zu finden, in der höchsten philosophischen Er-

kenntnis, die für ihn zugleich die höchste Religion ist. Sie ist Vedânta, das Ende, das Ziel, die Erfüllung des ganzen Veda." *)

Ehe wir den weiteren Verlauf des Denkens im Abendlande verfolgen, ist es notwendig, auf den zweiten großen Zufluß, der seine geistige Welt bestimmt, einen Blick zu werfen, auf die Entwicklung der monotheistischen Weltanschauung bei einem semitischen Stamm, dem Volk Israel. Nicht auf spekulativem, sondern auf praktisch-religiösem Wege ist hier das Ziel erreicht. Es entspricht das der ganzen Anlage des Volkes, die den konträren Gegensatz zur Anlage des hellenischen Volkes darstellt. Liegt die besondere Begabung der Griechen auf der Seite der Intelligenz, in einer höchst empfänglichen Sinnlichkeit und einem erstaunlich beweglichen Verstande, so liegt die besondere Begabung des israelitischen Volkes in dem Ernst und der Tiefe, womit es die moralischen und religiösen Dinge erfaßt. Den Philosophen der Griechen entsprechen die Propheten Israels, Gestalten von einer herben Kraft und Größe, wie sie kein anderes Volk aufzuweisen hat. Von Elias, der am Anfang der Reihe steht, bis auf den Täufer, der sie beschließt, ist der gemeinsame Grundzug des Prophetentums der, daß es, der Stimme Gottes in seinem Innern folgend, der Welt und dem Volk, den Reichen und Großen, den Machthabern bei Hofe oder bei der öffentlichen Meinung, dem Überlieferten und Herrschenden in Leben und Gottesdienst strafend entgegentritt, daß es das Volk an seiner Idee, das auserwählte Volk Gottes zu sein, mißt und zu leicht befindet: statt in Gerechtigkeit, Liebe und Demut vor euerm Gott zu wandeln, verachtet ihr den Geringen, fresset der Witwen und Waisen Gut und gehet anderen Göttern nach, die den Lüsten eures Herzens Raum lassen. Und von hier aus findet der Prophet dann die Deutung der Geschichte, er zeigt Gottes Hand in den Geschicken der Völker. Die Geschichtsphilosophie, so könnte man sagen, ist die Schöpfung Israels, wie Mathematik und Kosmologie die der Griechen. Freilich, es ist nicht eine beliebte Wissenschaft, ihre Predigt findet keine wohlgeneigten Hörer, darum ist Einsamkeit und Ausstoßung das Los des Propheten und die Wüste sein Rückzug.

*) M. Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, S. 406, 412.

Bei seinem Eintritt in die Geschichte finden wir das Volk Israel auf dem Standpunkt eines nicht theoretischen, aber praktisch-kultischen Monotheismus, den man vielleicht als Eingötterei am zutreffendsten bezeichnet. Das erste Gebot: Du sollst nicht andere Götter haben neben mir, verbietet nicht den Glauben an das Dasein anderer Götter, das es vielmehr voraussetzt, sondern ihren Kult; Israel soll Jahve allein dienen, so wird er seinem Volk helfen gegen seine Dränger. Auf welchem Wege das Volk von dem früheren, in seinen Überlieferungen noch überall durchschimmernden Polytheismus aller Semiten zu dem ausschließlichen Kult des einen Gottes gekommen ist, ist geschichtlich kaum zu erkennen. Dagegen läßt sich die Entwicklung von der Eingötterei zum Monotheismus in der vorliegenden Literatur verfolgen. Sie ist das gemeinsame Werk des Priester- und Prophetentums. Übrigens liegt sie in der Konsequenz des ersten Schrittes, das Volk hat gleichsam ein Interesse daran, seinen Gott zum einzig wahren Gott überhaupt, den einen Nationalgott zum Weltgott zu machen. In den Psalmen, in den Propheten, in der Schöpfungsgeschichte ist Jahve nicht mehr allein der Gott Israels, sondern der einzig wahre Gott überhaupt, der Gott, der Himmel und Erde gemacht hat; die Götter der anderen Völker sind bloße Götzenbilder, von Holz und Stein gemacht, kraft- und wesenlose Idole. Als Momente in dieser Entwicklung treten hervor zuerst die Zentralisierung des Kults durch das Königtum und Priestertum, sodann die Moralisierung, Denaturierung und endlich Denationalisierung des Gottesbegriffs durch das Prophetentum. Unter dem Eindruck der großen geschichtlichen Schicksale des Volks gewinnt in den Propheten die Überzeugung Gestalt, daß Jahve nicht ein Gott ist, der mit blinder Gunst oder Voreingenommenheit dem Volke Israel ergeben oder durch äußeren Dienst zu bestechen ist; nicht die Nachkommen Abrahams, nicht die Opferer zu Jerusalem, sondern die Gerechten sind sein Volk. „Meinest du, der Herr habe Gefallen an viel tausend Widdern? oder am Öl, wenn es gleich unzählige Ströme voll wären? Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr dein Gott von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott" (Micha 6, 7 f.). Tut Israel nicht seinen Willen, so ist es nicht mehr sein Volk, er wird es verwerfen. „Die Propheten

konnten es fassen, daß Jahve das von ihm gegründete Volk und Reich jetzt vernichte. Zuoberst war er ihnen der Gott der Gerechtigkeit. Gott Israels nur insofern, als Israel seinen Gerechtigkeitsansprüchen genügte; sie kehrten also die hergebrachte Anordnung der beiden Fundamentalartikel des Glaubens um. Dadurch wurde Jahve der Gefahr entzogen, mit der Welt zu kollidieren und an ihr zu scheitern, die Herrschaft des Rechts reichte noch weiter als die der Assyrer. Dies ist der ethische Monotheismus der Propheten, sie glauben an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt." *)

Vollendet wurde der Prozeß der Denaturierung und Denationalisierung des jüdischen Monotheismus im Christentum. Jesus zieht die letzte Konsequenz: das Reich Gottes ist überhaupt nicht von dieser Welt. Das Judentum, auch die Propheten, hielten daran fest: dem Gerechten müsse es in dieser Welt gelingen, auch das Volk Israel werde, wenn es Jahve rechtschaffen diene, wieder aufgerichtet, das Reich Davids hergestellt werden. Jesus läßt diese messianische Hoffnung fahren, er läßt auch die Voraussetzung der jüdischen Frömmigkeit fahren, daß es zuletzt dem Gerechten in dieser Welt wohl gehe, und daß der Ungerechte zu Schanden werde. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt"; und so ist es das Reich Gottes nicht, es hat gar keine Ähnlichkeit mit dem alten Reich Davids, oder überhaupt mit dem, was dem natürlichen Menschen herrlich und groß und begehrenswert vorkommt. Das Reich Gottes ist in dir, eine der Welt verborgene und ihr unverständliche Fülle der Seligkeit und des Friedens, es hat gar nichts mit den Gütern, welche die Welt geben und nehmen kann, zu tun, Armut und Schande in der Welt sind mit ihm gar wohl verträglich. Das Reich Gottes ist in der Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen, in der Gemeinde der Jünger Jesu, die als Fremdlinge hin und her durch die Reiche dieser Welt zerstreut leben, ohne an ihnen teil zu haben oder zu suchen. Das Reich Gottes ist endlich die ewige jenseitige, nicht in der Zeit und nicht im Raum be-

*) J. Wellhausen, Abriß der Geschichte Israels und Judas in den Skizzen und Vorarbeiten, I, 50. Die Quellenuntersuchung mit ihrer höchst einleuchtenden Konstruktion der Entwicklung des Kults und der Tradition in desselben Verfassers Geschichte Israels.

ſchloſſene Herrlichkeit Gottes, die die Seinen ſehen werden, wenn keine Natur und keine Welt mehr ſein wird. —

Unter dem Einfluß dieſer beiden Formen des Monotheismus, des jüdiſch-chriſtlichen und des griechiſchen, iſt nun die Gottes- und Weltvorſtellung gebildet worden, welche in der Kirche und mit ihr in der europäiſchen Völkerwelt herrſchend geworden iſt. Von Iſrael ſtammen die praktiſch-religiöſen Beſtimmungen im Gottesbegriff: Gott iſt heilig und gerecht, aber auch in Chriſto gnädig und barmherzig. Von den Griechen kommt die ſpekulative oder metaphyſiſche Seite: Unendlichkeit, Allweisheit, Allwirkſamkeit, Allgenugſamkeit, kurz, die Beſtimmungen, durch welche er zum All-Einen wird, durch das und in dem alles iſt, was Daſein und Weſen hat. Aus dem ſtets wiederholten Verſuch, die griechiſche Philoſophie und Kosmologie mit der chriſtlichen Religion in einem geſchloſſenen Lehrgebäude zu vereinigen, iſt die chriſtlich-kirchliche Theologie und Philoſophie entſtanden. Ihre philoſophiſche Grundanſchauung iſt ein moniſtiſcher Theismus. Die Kirche, als praktiſches Inſtitut, betont den Theismus: Gott ein perſönliches, ſupranaturales, extramundanes Weſen, das mit dem Menſchen in perſönlichen Verkehr tritt; in der gemeinen Vorſtellung wird er zu einem völlig anthropomorphiſchen Weſen, mit menſchenähnlichen Gefühlen und Beſtrebungen. In der Spekulation dagegen tritt das moniſtiſche Element hervor. Sowie man verſucht, den Begriff eines Weſens, das alle übrigen urſprünglich aus nichts geſchaffen hat, und deſſen Wille allein ſie im Daſein erhält, zu beſtimmen, ergibt ſich, daß es das einzige ſelbſtändige Weſen iſt, und daß neben ihm für andere ſelbſtändige Weſen kein Raum bleibt. Der Monotheismus nimmt die Bedeutung an, daß Gott allein iſt, er geht in Pantheismus über: Gott der All-Eine.

Durch die ganze Geſchichte der Kirche läßt ſich verfolgen, wie ſich dieſe beiden Triebe, der religiöſe und der ſpekulative, auf mannigfachſte Weiſe bedrängen und durchdringen. Sichtlich z. B. bei Auguſtinus, in deſſen mächtiger Natur beide Triebe in großer Stärke angelegt ſind. Der Neuplatonismus führte ihn aus den Irrgängen des Manichäismus heraus und von daher bleibt ihm der Begriff Gottes als des Allwirklichen: es gibt kein Sein als in Gott, außer ihm iſt nur das Nichtſein. Dieſer akosmiſtiſche Pantheismus

ist ihm aber, mit Harnacks Ausdruck, nur die Grundierung, auf welche er nun die aus innersten Lebenserfahrungen gewonnene christliche Anschauung aufträgt: jenes höchste Sein ist das als allmächtige Liebe auf den Willen wirkende heilige Gute.*)

Durch die ganze abendländische Theologie wirken diese Gedanken nach; überall da, wo das spekulative Interesse stärker wird, tritt alsbald auch der pantheistische Begriff schärfer hervor. So schon im Mittelalter, wo die Kirche immer wieder Veranlassung findet, gegen pantheistische Wendungen der Lehre, sei es rationalistischer, sei es mystischer Richtung einzuschreiten.**) So in verstärktem Maße, seitdem mit dem Beginn der Neuzeit der kirchliche Lehrzwang seinen Nachdruck mehr und mehr einbüßte und das theoretische Interesse stärker wurde. Vor allem wirkte die große Umgestaltung der kosmischen Vorstellungen in diesem Sinn; indem sie das begrenzte Himmelsgebäude zerstörte, entzog sie der anthropomorphischen Gottesvorstellung die Anlehnung an die sinnliche Anschauung. Man darf sagen: soweit die moderne Philosophie frei nach eigener Neigung ihre Kreise zieht und nicht durch den äußeren oder inneren Druck des kirchlichen Systems oder anderseits durch den Bau des naturwissenschaftlichen Denkens gehemmt wird, ist sie pantheistisch oder monotheistisch in dem Sinn jener Formel: Gott allein ist, μόνος ὁ θεός.

---

*) A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, 101 ff.

**) Als eine Probe der mystisch-pantheistischen Denkweise setze ich den Anfang der aus dem 14. Jahrhundert stammenden „Deutschen Theologie" (Ausg. F. Pfeiffer, 1851) hierher: „Das Vollkommene ist ein Wesen, das in sich und in seinem Wesen alle Wesen begriffen und beschlossen hat, und ohne das und außer dem kein wahres Wesen ist, und in dem alle Dinge ihr Wesen haben; denn es ist aller Dinge Wesen; und ist in ihm selber unwandelbar und unbeweglich und wandelt und bewegt alle anderen Dinge. Aber das Geteilte oder das Unvollkommene ist das, das aus diesem Vollkommenen seinen Ursprung hat oder wird, wie ein Glanz oder Schein, der da ausfließt aus der Sonne. Und das heißt Kreatur. Und aller dieser Geteilten ist keines das Vollkommene. Ebenso ist auch das Vollkommene der Geteilten keins. Die Geteilten sind begreiflich, erkennbar und aussprechlich; aber das Vollkommene ist allen Kreaturen in ihrer Kreatürlichkeit unbegreiflich, unaussprechlich und unerkennbar. Darum hat das Vollkommene keinen Namen, denn es ist dieser keines. — Soll das Vollkommene in einer Kreatur bekannt werden, da muß Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit und dergleichen alles verloren gehen und zunichte werden."

Ich berühre die Hauptpunkte der geschichtlichen Entwicklung.*)

Im 17. Jahrhundert hat das moderne Denken, nachdem ihm das große Revolutionsjahrhundert die Bahn frei gemacht hatte, die ersten großen Systembildungen zu stande gebracht. Descartes und Hobbes kann man als die Anführer, jenen der theoretischen, diesen der praktischen Philosophie der Neuzeit betrachten. Doch bleibt Descartes in der Metaphysik noch sichtlich durch das Bestreben gebunden, eine der Kirche unanstößige Gedankenbildung zu erreichen; Hobbes aber ist in erster Linie politischer, in zweiter naturwissenschaftlicher Denker, die Metaphysik wird auch bei ihm nicht selbständig. In Spinoza dagegen haben wir den ersten großen Metaphysiker der Neuzeit; unbekümmert um die Zeit und ihre Forderungen, denkt er in der Einsamkeit seiner Dachkammer seine Gedanken zu Ende. Mit klaren, scharfen Begriffen formuliert seine Ethik die Lehre eines konsequenten Pantheismus: Gott ist das Seiende, das eine selbständige Wesen oder die Substanz, die Welt ist immanente Entfaltung seines Wesens. Die Dinge, welche die in der sinnlichen Wahrnehmung befangene gemeine Vorstellung für selbständige Wesen ansieht, sind nicht in Wahrheit selbständig, der Verstand erkennt in ihnen abhängige Bestimmungen des All-Einen, Modifikationen der Substanz, die allein in ihr Wesen und Dasein haben. Oder will man lieber, dem Sprachgebrauch näher bleibend, Gott die Ursache der Dinge nennen, so muß man hinzufügen: er ist nicht Ursache, wie ein Einzelding Ursache des anderen ist, das neben ihm selbständiges Dasein hat, sondern er ist die immanente Ursache aller Dinge, so daß er in ihnen oder vielmehr sie in ihm bleiben; er ist Ursache nicht bloß ihrer Form und Bewegung, sondern ihres Wesens und Daseins. Was aber das Wesen Gottes selbst anlangt, so weisen die beiden Grundformen des Wirklichen, die unserem Verstande sich darbieten, die körperliche und die geistige Welt, auf zwei Seiten seines Wesens hin, die wir ihm als Attribute beilegen dürfen: Ausdehnung und Be-

*) Ich verweise den Leser auf die vortreffliche Darstellung der Geschichte der Religionsphilosophie im ersten Band von O. Pfleiderers Religionsphilosophie (1884). Noch nenne ich J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie (4. A. 1896); R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie (3. A. 1898); R. Eucken, Die Lebensanschauung der großen Denker (5. A. 1903).

wußtsein; und wir können demnach Gott ein ausgedehntes und ein denkendes Wesen res extensa — res cogitans nennen. Doch gilt auch hier, daß wir die Ausdrücke von Gott nicht in demselben Sinn, wie von den Einzeldingen, brauchen dürfen. Gott ist Körper, aber nicht, wie das einzelne körperliche Ding, begrenzt, gestaltet, beweglich, er ist das einheitliche Prinzip der Körperwelt. Gott ist Geist, doch nicht wie ein Einzelgeist, wir dürfen ihm nicht Vorstellen, Empfinden, Fühlen, Wollen beilegen. Er ist das einheitliche Prinzip der Bewußtseinswelt, aber ihm kommen nicht die Bestimmungen zu, mit denen sie im Endlichen erscheint.

Nähere Bestimmung und Begrenzung erhalten diese Begriffe durch die angrenzenden Gegensätze, auf der einen Seite den anthropomorphischen Theismus, auf der anderen Seite den materialistischen Atomismus. Den ersten Gegensatz betont Spinoza oft und stark. Der gemeine anthropomorphische Theismus läßt Gott wie einen Menschen nach Absichten wirken. Es ist leicht zu sehen, daß diese Auffassung von Gott mit dem zu Ende gedachten Monotheismus nicht verträglich ist; ein allmächtiger Schöpfer hat nicht erst leere Absichten, um sie dann hinterher durch diese und jene Mittel zu verwirklichen; das ist die Wirkungsweise endlicher Wesen, die eine ihnen gegenüber selbständige Wirklichkeit nach ihren Gedanken umbiegen. Schaffen ist vom Machen nach Absichten spezifisch verschieden; die letztere Kategorie gehört dem Polytheismus an: Götter sind wie Menschen Wesen, die auf Dinge, die ihrem Dasein nach von ihnen nicht abhängig sind, nach Absichten von außen einwirken. Zum Monotheismus dagegen gehört die Kategorie des Schaffens aus nichts; ist Gott allein ursprünglich und durch sich selbst, so kann sein Wirken nur die Form des Schaffens haben, das die Wirklichkeit nach Wesen und Dasein setzt, freilich nicht mit der Wirkung, daß diese nun selbständig ihm gegenüberstände; das ist das einzige, was Gott nicht kann, Dinge machen, die von ihm unabhängig sind. Schöpfung ist Entwicklung in Gott. Mit der Formel Deus sive Natura stellt Spinoza den philosophischen Begriff Gottes der gemeinen Vorstellung gegenüber.

Weniger oft und stark hebt er den anderen Gegensatz hervor, den Gegensatz gegen den atomistischen Atheismus. Der Grund wird darin liegen, daß in der Philosophie jener Zeit dieser Gegensatz kaum

vorhanden war. Hätte Spinoza vorausgesehen, daß ein Jahrhundert lang Atheismus und Naturalismus das Stichwort für seine Philosophie werden sollten, oder hätte er unsere Tage erlebt, wo der atomistische Atheismus so laut und entschieden als die vor der Wissenschaft allein mögliche Weltansicht bezeichnet wird, so möchte er wohl auf die Umkehrbarkeit jener Formel mit mehr Nachdruck hingewiesen haben: Natura sive Deus. Sicherlich, möchte er gesagt haben, ich weiß nichts von einem Gott, der jenseits der Welt ich weiß nicht welche Wirklichkeit hat. Aber umgekehrt kenne ich jene Welt nicht, welche die Materialisten aus unzähligen kleinen absolut selbständigen Substanzen, den Atomen, zusammensetzen. Das Allererste und Allergewisseste, was mir der Verstand von der Welt aussagt, ist dies, daß sie nicht ein zufälliges Nebeneinander vieler Substanzen, sondern eine Einheit ist, in der jedes Einzelne durch das Ganze absolut bestimmt ist, also eine Substanz, die durch ihr Wesen und in ihrem Wesen die Vielheit überhaupt erst setzt. Ist das Monotheismus, und ich wüßte nicht, was man mit diesem Namen anders meinen kann, wenn man nicht in die Anschauungsweise des Polytheismus, der die Götter als Einzelwesen neben anderen ansieht, zurückfallen will, so ist mein System vollendeter Monotheismus: Gott ein und alles.

Freilich, seine Zeitgenossen zu überzeugen wäre ihm nicht gelungen, sie würden fortgefahren haben, ihn der Vermischung Gottes mit der Natur, des Atheismus und Naturalismus zu beschuldigen. Wörter, sagt Hobbes einmal, dienen nicht allein dazu, Begriffe zu bezeichnen, sondern auch Urteile auszudrücken; so wenig der Name Atheismus geeignet ist, die Weltanschauung Spinozas zu bezeichnen, so wohl war er geeignet, Abscheu auszudrücken und zu erregen. Über ein Jahrhundert lang war die Ethik das verrufenste philosophische Werk, ein liber horrendus, und sein Verfasser ein Mann mit dem Zeichen der Verwerfung an der Stirn.

Die beiden Philosophen, denen das 18. Jahrhundert folgt, sind Locke und Leibniz. Beide lehnen Spinoza ab, Leibniz ausdrücklich, Locke stillschweigend. Beide suchen eine Philosophie und haben sie nach der Überzeugung ihrer Zeit gefunden, welche die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse mit dem alten Glauben besser vereinigt.

Leibnizens Gedankenbildung ist durchweg durch das Ver-

hältnis zu Spinoza bestimmt. Nachdem er anfangs bedeutende positive Einwirkung von dem kräftigen und rücksichtslosen Denker erfahren, im besonderen die metaphysischen Konsequenzen der Cartesianischen Naturphilosophie deutlich eingesehen hatte, wurde es später, als der jugendliche impetus philosophandi durch die Vorsicht und Rücksicht des Politikers gemäßigt wurde, seine Hauptsorge, von dem „profanen" Spinoza und seinen unzulässigen Gedanken sich loszudenken.*) Das ist die Bestimmung der Monaden, sie sollen dienen den Pantheismus zu überwinden: Spinoza hätte recht, s'il n'y avait point de monades. Die Monaden treten zwischen Gott und die Natur und hindern ihr Zusammenfallen. Die Monaden sind die letzten selbständigen Elemente der Wirklichkeit, metaphysische Punkte, unausgedehnte, spirituelle Atome. An sich oder für den Verstand sind sie durch inneres Leben (Empfindung und Streben) bestimmt; von außen gesehen, in der verworrenen Vorstellung der Sinnlichkeit, stellt sich ein Zusammenhang von Monaden als ein ausgedehnter Körper dar. So kommen den Monaden die beiden Attribute der Spinozistischen Substanz zu, cogitatio und extensio, Spiritualität und Materialität, allerdings nun so, daß die Spiritualität ihr Wesen, die Materialität nur die Erscheinung ausmacht, während bei Spinoza beide Seiten als gleichbedeutende nebeneinandergestellt sind, ja, sofern corpus und res überall gleich gesetzt werden, der Ausdehnung hier gleichsam mehr Realität gegeben wird.**) Die Monaden gleichen der Substanz Spinozas ferner darin, daß jede von innen heraus den Inhalt ihres Wesens entfaltet, ohne Einwirkungen von außen zu empfangen, also gewissermaßen causa sui ist. Allerdings geschieht das in prästabilierter Zusammenstimmung mit den Entwicklungen aller übrigen.

Damit ist denn der Pantheismus ohne Zweifel gründlich überwunden; die eine makrokosmische Substanz Spinozas ist in unzählige mikrokosmische Substanzen zerschlagen, von denen jede für sich sein

*) Das Verhältnis ist jüngst auf Grund der Quellen eingehend dargelegt in dem Werk von L. Stein, Leibniz und Spinoza (1890).

**) Spinoza erklärt mens durch corpus, sie ist nichts anderes als die Idee eines bestimmten einzelnen Körpers, der ihr Objekt ist (Eth. II, 11, 13). Leibniz erklärt umgekehrt corpus durch mens: ist dort mens nihil aliud quam idea corporis, so ist hier corpus nihil aliud quam idea mentis, oder man könnte auch sagen: mens phaenomenon sive objective existens.

und betrachtet werden kann, ja deren jede eigentlich sich selbst für die Substanz schlechthin ansehen müßte. Aber fast möchte man sagen, allzu gründlich ist das Werk getan; aus der Scylla des Pantheismus sind wir in die Charybdis des Atomismus und Atheismus geraten. Und nun sucht sich Leibniz dieser Gefahr zu erwehren, indem er zu den vielen Substanzen, aus denen die Wirklichkeit besteht, eine „notwendige Substanz" hinzufügt, deren „Essenz die Existenz einschließt", und dann weiter behauptet: diese Substanz, Gott genannt, sei „die ursprüngliche Einheit oder die Ursubstanz; alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden seien ihre Erzeugnisse und würden gleichsam durch beständige Ausstrahlungen von Augenblick zu Augenblick von ihr hervorgebracht." *)

Nun, würde Spinoza sagen, ist es dir mit diesem Gedanken ernst, dann können wir uns vertragen; deine Ursubstanz ist dann eben das, was ich die Substanz schlechthin, und ihre Fulgurationen, die gewöhnlichen Monaden, sind ungefähr dasselbe, was ich modi nenne, denen ich denn relative Selbständigkeit und Einheit gern zugestehe Und ebenso finde ich, was den Determinismus anlangt, zwischen uns keinen wesentlichen Unterschied; von mechanischer Notwendigkeit (nécessité brute) ist auch in meinem System keine Rede, sondern von einer begrifflich-mathematischen, also einer ideellen Notwendigkeit, ein Begriff, von dem, soviel ich sehe, auch du dich nicht losmachst: das Maximum kompossibler Realität oder Vollkommenheit wird bei dir ja auch durch eine Art Begriffskalkül im intellectus infinitus, eine „metaphysische Mechanik", ermittelt und zuwege gebracht. Um Namen aber mag ich nicht streiten, noch weniger um den Schein der Gutgesinntheit mich bemühen.

Locke suchte und fand die Ausgleichung der neuen Wissenschaft mit der Kirchenlehre auf anderem Wege; nicht Metaphysik, sondern erkenntnistheoretische Kritik der Metaphysik erschien ihm als der rechte Weg zum Ziel. Sie zeigt, daß unsere Erkenntnis notwendig auf Erfahrung eingeschränkt ist; Erfahrung aber umspannt und erschöpft nicht die Wirklichkeit; so bleibt neben der Wissenschaft Raum für den Glauben. Es ist das die Betrachtungsweise, welche in England bis

*) Monadologie, §§ 38 ff., Opera philosophica, ed. Erdmann, S. 708

ins 19. Jahrhundert hinein herrschend geblieben ist. Sie hat nicht selten einen etwas kümmerlichen Charakter angenommen: strenge Enthaltsamkeit im Denken, verbunden mit kirchenpolitischer Orthodoxie als Grundlage gesellschaftlicher Respektabilität. Das Dogma dieser Enthaltsamen und Respektablen ist: wir haben auf der einen Seite die Wissenschaften, Mathematik und Physik, Psychologie und Untersuchungen über den menschlichen Verstand; auf der anderen Seite haben wir die 39 Artikel; dagegen Metaphysik haben wir nicht, auch brauchen und wollen wir sie nicht, statt ihrer dienen uns eben die 39 Artikel. Auf ihnen beruht die Kirche, und die Kirche ist ein Stück der „besten Verfassung". Wer das nicht einsieht, dem ist nicht zu helfen; er ist verdächtig, nicht zu den respektablen Mitgliedern der Gesellschaft zu gehören. — Also hierüber ist weiter nichts zu sagen. Höchstens ist es gestattet, durch Bemühung um philosophische, naturwissenschaftliche, historische Beweise (evidences) von allen Seiten die Notwendigkeit und Unangreifbarkeit der Kirchenlehre darzutun. Locke hat mit seinem Empirismus und Positivismus dieser Enthaltsamkeit im Denken die Bahn geebnet. Dazu hat er auch das Beispiel gegeben, wie man trotz grundsätzlicher Enthaltsamkeit dennoch gelegentlich wohlgesinnte Metaphysik machen könne: das Dasein eines „ewigen, höchst mächtigen und weisen Wesens" will er mit „mathematischer Sicherheit" beweisen (Essay IV, 10), was ihm eine scharfe, aber nicht unverdiente Rüge von Kant zugezogen hat.

So ist die konziliatorische Richtung eingeleitet, die das 18. Jahrhundert beherrscht; Leibniz ist in Deutschland, Locke in England, bald auch in Frankreich, der große Name. Beide kommen in dem Bestreben überein, die neuen Wissenschaften mit der alten Dogmatik zu versöhnen. Der auf den Universitäten noch herrschenden Scholastik haben sie beide den Rücken gewendet, beide sind Anhänger und Liebhaber der modernen Wissenschaften; aber beide beweisen daneben die Vernunftgemäßheit des Glaubens. Leibniz schreibt de la conformité de la foi avec la raison; Locke beweist the reasonableness of Christianity. Die Hauptartikel der Glaubenslehre, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, kann die Philosophie mit ihren eigenen Mitteln beweisen, daneben gibt es freilich auch Glaubensartikel, die sie nicht beweisen kann, die aus der Offenbarung stammen.

Doch kann die Philosophie auch hierfür noch etwas leisten; kann sie nicht ihre Wahrheit, so kann sie doch ihre Möglichkeit beweisen: fides non contra, sed supra rationem. Eine mehr als einmal von Leibniz gepriesene Tauglichkeit unter den vielen Tauglichkeiten seiner Philosophie ist die: daß sie für die Möglichkeit der Transsubstantiation Raum habe, im Interesse der Verständigung mit dem Katholizismus.

Die Disziplin, welche es mit den durch die Vernunft allein beweisbaren Glaubensartikeln zu tun hat, ist die sogenannte natürliche oder Vernunfttheologie, im Unterschied von der theologia revelata. Sie ist das eigentliche Hauptstück der Philosophie des 18. Jahrhunderts. Sie beweist erstens das Dasein Gottes, aus theoretischen und praktischen Gründen. Die theoretischen Gründe kommen auf die beiden Beweisführungen hinaus, die Kant als kosmologischen und physiko-theologischen Beweis unterscheidet. Aus der Bedingtheit und Zufälligkeit des Wirklichen in der Natur schließt der kosmologische Beweis auf das Dasein eines unbedingten und notwendigen Wesens; und mit Hilfe der physiko-theologischen Betrachtung wird dann die Natur dieses Wesens näher bestimmt durch die Prädikate der Weisheit und Güte. Indem die neuen Wissenschaften einerseits die Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs darlegen und anderseits in die Zweckmäßigkeit der organischen Bildungen immer tiefer eindringen, stellen sie sich selbst in den Dienst einer „vernünftigen" Theologie.

Die Philosophie beweist zweitens die Unsterblichkeit der Seele. Aus der Einheit des Selbstbewußtseins wird die Einfachheit der Seele, aus der Natur einer einfachen, immateriellen Substanz sodann ihre Unauflöslichkeit und Unzerstörbarkeit gefolgert und diese der Unsterblichkeit gleichgesetzt. Dazu kommen die praktischen Gründe: das Verlangen fernerer Entwicklung der im Menschen angelegten Gaben und die Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit setzen ein zukünftiges Leben und einen Richter nach dem Tode voraus. Ja, selbst die gemeine Ehrlichkeit und der Bestand der bürgerlichen Gesellschaft wäre ohne diesen Glauben nicht gesichert. Das freche Wort: „Wenn es keinen Gott gäbe, müßte man ihn erfinden," drückt diesen Gedanken aus, der ja übrigens auch unserer Zeit nicht fremd geworden ist.

Das ist die Weltanschauung des Zeitalters der Aufklärung. Sie beruht auf einem Kompromiß zwischen der Theologie und den neuen Wissenschaften. Das auf dem Boden der neuen Wissenschaften erwachsene moderne Denken gibt in der Fassung des Gottesbegriffs nach: Gott ein supramundanes Wesen, das nach Absicht und Plan die Welt und die Menschen gemacht und sein Gesetz ihnen vorgeschrieben hat. Die Theologie gibt ihrerseits in dem Punkt der Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs nach; die Wunder, früher der Hauptbeweis der Religion, werden, obwohl die Philosophie, wenn's not tut, auch für sie einen Ort hat (supra, non contra rationem), allmählich als ein mit dem Geist der Zeit nicht mehr verträgliches Stück des alten Glaubens aufgegeben. Eine wundertätige Vorsehung, so zeigt der alte Samuel Reimarus in demselben Kapitel, worin er die „Nichtigkeit der Zweifel gegen die göttliche Vorsehung" dartut, „wäre beides den Vollkommenheiten Gottes und seiner Werke entgegen und den Menschen selbst nicht ersprießlich, noch ihrer Vollkommenheit und Tugend förderlich".*) Und die Theologie selbst gewöhnt sich allmählich, die Wunder erst zu entbehren, endlich, in dem entschiedenen Rationalismus, sich ihrer zu schämen und zu entledigen.

Die Auflösung dieses Kompromisses erfolgte gegen Ende des 18. Jahrhunderts; und zwar wurde es, wie es durch ein Denkerpaar deutscher und englischer Nationalität eingeleitet worden war, durch ein eben solches aufgelöst: Hume und Kant bezeichnen das Ende. Fast gleichzeitig erschienen Kants Kritik der reinen Vernunft (1781) und Humes posthume Dialoge über die natürliche Religion (1780). Beide Werke unterziehen die natürliche Religion oder vielmehr die philosophische Theologie einer vernichtenden Kritik: die sogenannte Vernunfttheologie ist eine Pseudowissenschaft; es ist auf keine Weise möglich, das Dasein eines extramundanen Weltschöpfers und die Unsterblichkeit der Seele aus Vernunftgründen zu beweisen.

Hume geht von einer empiristischen Erkenntnistheorie aus;

*) S. Reimarus, Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Kap. IX, § 14 ff. Reimarus ist bekanntlich auch der Verfasser der Wolfenbüttler Fragmente; die beiden Seiten der Philosophie des 18. Jahrhunderts, die der „natürlichen" Religion zugewendete und die der „offenbarten" Religion abgewendete, kommen bei ihm zu sehr deutlicher Erscheinung.

darum hält er sich bei Beweisen a priori nicht auf. Der einzige Ansatz zu einem Beweis ist der teleologische; aber zu einem wirklichen Beweis fehlt ihm nicht weniger als alles. Die Entstehung einer Welt liegt gänzlich außerhalb unserer Erfahrung; zwischen menschlicher Kunsttätigkeit und einer Schöpfung aus nichts fehlt es durchaus an jeder Analogie; der Zweck der Welt ist uns durchaus nicht klar: welche Vorstellung von der Absicht des Schöpfers wir zu Grunde legen mögen, Glück, Kultur, Vollkommenheit lebender Wesen, gegen jede bietet die Wirklichkeit unendlich viele Instanzen. Wären wir von dem Dasein eines allweisen und allguten Schöpfers anderswoher unterrichtet, so würden wir der Beschränktheit unserer Erkenntnis jene Rätsel zur Last legen. Aber darauf darf sich die Vernunfttheologie nicht zurückziehen; sie will ja eben aus der vorliegenden Wirklichkeit die Natur ihres Urhebers erst ableiten; schließen können wir aber nur aus dem, was wir wissen, nicht aus dem, was wir nicht wissen.

Kants Ausgangspunkt ist ein anderer, aber in diesem Stück kommt er zu demselben Ergebnis: alle Versuche, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele aus theoretischen Gründen zu beweisen, sind vergeblich. Er geht sie der Reihe nach durch und zeigt überall ihre Unzulänglichkeit. Der Schluß aus der Einheit des Bewußtseins auf die Einfachheit einer Seelensubstanz und weiter auf die Unzerstörbarkeit dieser und die Fortdauer persönlichen Lebens und Bewußtseins ist nichts als eine Reihe von Erschleichungen. Der ontologische Beweis für das Dasein Gottes ist nicht mehr wert: aus dem Begriff Gottes will er sein Dasein beweisen; dem ens realissimum kommen seinem Begriff nach alle positiven Prädikate zu, also auch das Dasein. Aber Dasein ist nicht ein begriffliches Merkmal, wie Schwere, Größe, Weisheit, Güte, es kann daher nicht in einem analytischen Urteil aus dem Subjektsbegriff entwickelt werden. Alle Existentialsätze sind synthetisch und können nur durch Erfahrung bewiesen werden. Der kosmologische Beweis schließt vom Bedingten auf ein Unbedingtes und findet dies in einem Wesen, dessen Dasein nicht durch ein anderes, sondern in sich selber notwendig ist. Aber der regressus in der Kausalreihe führt immer nur zu einem Bedingenden, nach dessen Bedingungen wieder zu fragen aufgegeben ist; es ist reine Willkür, irgendwo diese Frage nicht zu erheben und zu

versichern, man sei beim Unbedingten angelangt. Die Erfahrung wenigstens kann nie auf ein solches führen. Also müßte es durch seinen Begriff als ein an sich notwendiges Sein erkannt werden; der kosmologische Beweis mündet demnach in den ontologischen. Der physiko-theologische endlich führt, wie weit er nun immer führen mag, jedenfalls nicht zu mehr als dem Begriff eines Weltbaumeisters für den beschränkten Kreis unserer Erfahrung, nicht aber zu dem kirchlichen Lehrbegriff eines Schöpfers aller Dinge aus nichts. Übrigens ist fraglich, ob die ganze Zweckmäßigkeit der Natur mehr als eine subjektive, unserem Verstande gemäße Betrachtung ist. Also von einer wissenschaftlichen Erkenntnis dieser Dinge durch die spekulative Vernunft ist nicht die Rede.

Hume bleibt bei dem negativen Ergebnis stehen; er deutet nur gelegentlich an, daß ihm, wenn er überhaupt für eine kosmologische Ansicht sich entscheiden müßte, keine annehmbarer erscheinen würde, als die der alten Philosophen, „welche der Welt ein ewiges, ihrem Wesen angehöriges Prinzip der Ordnung zuschreiben" (im sechsten Dialog). Kant, bei dem übrigens unter der Oberfläche der erkenntnistheoretischen Ansicht überall die alte idealistisch-pantheistische Metaphysik durchschimmert — der Gedanke, den er in der Schrift von dem einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763) ausführt: Gott der einige Inbegriff alles Möglichen und darum auch alles Wirklichen, das nur als Beschränkung in ihm gedacht werden kann, ist ihm nie fremd geworden — Kant hat der negativen Entscheidung in der Kritik der reinen Vernunft einen positiven Abschluß in der praktischen Philosophie hinzugefügt; die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, deren Realität dem Verstande nicht demonstriert werden kann, sind dennoch das allergewisseste Stück einer an den Tatsachen der praktischen Vernunft sich orientierenden Weltanschauung. Es sind keine theoretisch brauchbaren Begriffe, wodurch wir die Natur auffassen und erklären können; in der Physik ist mit dem Begriff Gottes, in der Geschichte mit dem Begriff der Freiheit nichts anzufangen. Aber die Natur ist nicht die Wirklichkeit selbst, sie ist nichts als der Inbegriff möglicher Erscheinungen. In dem Pflichtbegriff tritt uns nun eine Ordnung der Dinge entgegen, die wir innerlich nicht umhin können, als eine unbedingt geltende

anzusehen. So entsteht die Idee einer absoluten Weltordnung, die höher und gleichsam wirklicher ist als die Naturordnung; und dieser Weltordnung gehören wir durch die praktische Vernunft in uns selber an.

Man kann sagen: mit diesem Gedanken nimmt Kant die ursprünglichste Tendenz der lutherischen Reformation wieder auf und führt sie zu Ende durch, die Loslösung des religiösen Glaubens von dem theoretischen Wissen. Was Luther an der scholastischen, d. h. an der auf allen Universitäten mit Approbation der Kirche gelehrten Theologie so anstößig fand, das war die Vermischung des Wortes Gottes mit der Philosophie des „gottlosen Heiden" Aristoteles. Die Vernunft aus der Theologie auszuweisen und den Glauben auf sich selbst zu stellen, war sein erstes Unternehmen. Aber der Gedanke kam noch zu früh; bald baute auch die protestantische Theologie wieder an dogmatischen Systemen, in denen Metaphysik und Offenbarung zu einem einheitlichen Bau verarbeitet wurden. Und das ist begreiflich genug: die ganze mittelalterliche Wissenschaft und Philosophie, ihre geozentrische Kosmologie und die damit gegebene anthropozentrische Weltanschauung, ihre ekklesiozentrische Geschichtskonstruktion, alles das forderte dringend heraus, die wissenschaftliche Welterkenntnis zur Unterlage für den Glauben zu machen. Es mußten erst die Grundlagen der mittelalterlichen Weltanschauung abgebrochen werden; solange sie standen, stand auch ihre Philosophie und ihre „natürliche" Theologie. Dies geschah allmählich im Verlauf der auf Luther folgenden Jahrhunderte. Die kopernikanische Kosmologie drang im 17. Jahrhundert langsam durch; neue physikalische, physiologische und biologische Anschauungen gewannen Raum; der historische Horizont erweiterte sich durch die innere Berührung mit der Welt des Ostens und des Westens, der Welt der Vergangenheit und der Welt der Zukunft. Die Tatsachen sprengten überall den Ring des mittelalterlichen Systems. Aus dieser neuen Lage zog Kant mit sicherer Hand die Konsequenz: die wissenschaftliche Welterkenntnis, wie sie sich nun einmal gestaltet hat, kann nicht als Unterbau für den Glauben verwendet werden. Soll religiöser Glaube bleiben, so muß er auf eine neue Grundlage gestellt werden, und diese ist allein zu finden in den Tatsachen der sittlichen Welt. Luther hatte den Glauben gründen wollen auf den geschriebenen Buchstaben und auf bezeugte

geschichtliche Tatsachen. Kant gründet ihn auf eine ewig lebendige und gegenwärtige Tatsache: auf das sittliche Bewußtsein. Dieses und dieses allein führt uns über die Naturordnung hinaus, zwar nicht durch Wissen und Beweise, wohl aber im praktischen Glauben. — So ist hier die Forderung der Reformation wirklich durchgeführt: nicht philologische und historische Beweisführung aus kanonischen Büchern, nicht physische und metaphysische Spekulation, auch nicht eine äußere Autorität ist der Grund des Glaubens; er steht auf sich selber; der Wille zum Guten ist der Grund des Glaubens an das Gute, d. h. an Gott.*)

Von der Tiefe der Umwälzung, welche die kritische Philosophie in den Köpfen hervorrief, machen wir uns jetzt nicht leicht mehr eine zureichende Vorstellung. Die natürliche Theologie war dem 18. Jahrhundert die Grundlage seines ganzen Denkens, ja, schien ihm die Grundlage des ganzen Lebens zu sein; sie antasten hieß alle göttliche und menschliche Ordnung auf den Kopf stellen. Man höre einen so freidenkenden Mann wie Wieland:**) „Der Glaube an Gott nicht nur als die erste Grundursache aller Dinge, sondern auch als unumschränkten und höchsten Gesetzgeber, Regenten und Richter der Menschen, macht, nebst dem Glauben an einen künftigen Zustand nach dem Tode, die ersten Grundartikel der Religion aus. Diesen Glauben auf alle mögliche Weise zu bekräftigen und zu unterstützen, ist eines der würdigsten und nützlichsten Geschäfte der Philosophie, ist in Rücksicht der Unentbehrlichkeit desselben sogar Pflicht; ihn anzufechten und durch alle Arten von Zweifeln und Scheingründen in den Gemütern der Menschen wankend zu machen oder gar umzustoßen, kann nicht nur zu gar nichts helfen, sondern ist im Grunde um gar nichts besser, als ein öffentlicher Angriff auf die Grundverfassung des Staates, wovon die Religion einen wesentlichen Teil ausmacht, und auf die öffentliche Ruhe und Sicherheit, deren Stütze sie ist. Ich trage also kein

*) Eine eingehende Darstellung der kritischen Philosophie habe ich in der Sammlung Philosophischer Klassiker (Frommanns Verlag) gegeben: Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre (4. Auflage 1904). Dazu: Kant der Philosoph des Protestantismus in der Sammlung: Philosophia militans (2. Auflage 1901). Und: Kants Verhältnis zur Metaphysik (1899).

**) Über den Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen im Deutschen Merkur von 1788 (Werke, Hempelsche Ausgabe XXXII, 336 f.).

Bedenken, meinem unmaßgeblichen Rat an den König oder Fürsten, der mich (wider alles Vermuten) nach 50 Jahren etwa über diese Dinge um Rat fragen sollte, noch diesen Artikel hinzuzusetzen: daß das ungereimte und ärgerliche Disputieren gegen das Dasein Gottes oder gegen die angenommenen Beweise desselben, wenn man keine bessere zu geben hat, imgleichen das öffentliche Bestreiten der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele für ein Attentat gegen die Menschheit und gegen die bürgerliche Gesellschaft erklärt und durch ein ausdrückliches Strafgesetz verboten werden sollte." *)

Der Widerspuch der Alten war vergeblich. Kant hatte die Zeit und ihr tiefstes Bedürfnis erfaßt. Die Jüngeren empfanden: hier sei das erlösende Wort gesprochen, die Fessel jenes Kompromisses zwischen Wissen und Glauben zerrissen; jetzt dürfe das Wissen furchtlos seinen Weg zu Ende durchmessen, die Religion habe in dem Herzen ihr unverlierbares Gebiet. Auf dem durch die Niederlegung der Vernunfttheologie frei gewordenen Boden baute nun die Philosophie, der neuen Freiheit froh, alsbald mit freudigem Wetteifer idealistisch-pantheistische Systeme. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts, im besonderen die deutsche, als die kühnste und freieste, ist durch und durch pantheistisch oder monotheistisch in dem Sinne der Formel: Gott allein ist, alles, was ist, ist und muß begriffen werden in Gott.

Übrigens ist bemerkenswert, daß den Philosophen die Dichter vorangeeilt waren. Lessing, Herder, Goethe hatten sich zu Spinoza bekannt, als die Philosophen (man sehe z. B. den Umriß der Geschichte der natürlichen Theologie in Feders Logik und Metaphysik) von ihm noch „wie von einem toten Hunde" redeten. Lessing gesteht Jacobi in einer Unterredung ein Jahr vor seinem Tode: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich, ich kann

*) In Feders Selbstbiographie (J. G. H. Feders Leben, Natur und Grundsätze, 1825) mag man nachlesen, wie tief die Umwälzung in alle persönlichen und Universitätsverhältnisse eingriff. Feder war lange ein beliebter und berühmter Lehrer der Philosophie an der Göttinger Universität gewesen; da brachte das Aufkommen der Kantischen Philosophie in den achtziger Jahren ihn bei Kollegen und Studenten so in Mißachtung, daß er freiwillig sein Lehramt niederlegte und die Stadt verließ. Auch wird von hier aus die Tatsache doch verständlicher, daß den preußischen Staatslenkern, die dem großen Friedrich folgten, bei der Sache so ängstlich wurde, daß sie gegen Kants religionsphilosophische Vorlesungen einschritten.

sie nicht genießen. Ἓν καὶ πᾶν! Ich weiß nichts anderes!" Und als der Freund verwirrt erwidert: er sei gekommen, um sich bei ihm Hilfe gegen den Spinoza zu holen, antwortete Lessing: „Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es gibt keine andere Philosophie als die des Spinoza." *) Herder folgt mit seiner Schrift: Gott, einige Gespräche über Spinozas System (1787). Und Goethes erste Dichtungen sind ganz durchtränkt von pantheistischem Naturgefühl und Naturanschauung.

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe.
Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft und seinen Geist vergißt.

Dem Sturm und Drang in der Literatur folgt dann der Sturm und Drang in der Philosophie. Wie neue Staaten und Dynastien in der gleichzeitigen großen politischen Revolution mit jedem Jahr auftauchten und verschwanden, so brachte in Deutschland jeder neue Frühling der Welt einen neuen spekulativen Philosophen und ein neues, mit dem Anspruch auf absolute Weltherrschaft auftretendes System. Einig sind alle in der unverhohlenen Verachtung der alten theologischen und philosophischen Orthodoxie, einig auch in der Richtung, in der sie die neue Wahrheit suchen. Die alte Philosophie ist deistischer, die neue pantheistischer Monotheismus. Der Deismus setzt Gott als supramundanes Wesen; er hat die Welt mit allem, was darinnen ist, nach einem Plan gemacht und außer sich gesetzt, nun läuft sie an dem Faden der Naturgesetze ab, nicht anders als eine Maschine, die ein geschickter Meister zu einem bestimmten Zweck aufgestellt hat. Diese Vorstellung von Gott und Welt kommt den neuen Philosophen unsäglich platt und gemein vor; sie gehört demselben platten Rationalismus an, der in der geistig-geschichtlichen Welt alles aus Plänen und Absichten Einzelner ableitet: die Sprache und die Religion, das Recht und den Staat, alles haben erfinderische Menschen um der großen Nützlichkeit dieser Dinge willen ausgedacht

*) F. H. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. 1785.

und ins Werk gesetzt; und um derselben Nützlichkeit oder Annehmlichkeit willen verfertigen, nach der Vorstellung der rationalistischen Ästhetik, die Poeten Gedichte, die Künstler Bildwerke, die Musiker Tonwerke. Und eben jetzt sind diese Aufgeklärten darüber, die vollkommene Erziehung zu erfinden und die vollkommene Staatsverfassung auszudenken, um vermittels ihrer dann den vollkommenen Menschen zu machen, wie Wagner in der Retorte den homunculus, ohne die gemeine Naturkraft, durch Verstand und Kunst erzeugt. Nach diesem ihrem eigenen Bilde haben sie sich nun auch ein Bild von Gott gemacht: er ist der große Mechaniker, der dieses große Puppentheater der Welt ausgedacht und angefertigt hat.

Die Verachtung dieser Anschauungsweise ist das erste Kennzeichen des neuen Zeitalters. Als organische Weltanschauung setzt es seine Gedanken der mechanischen der Aufklärung entgegen; die Kategorie des Machens nach Absichten wird abgetan, an ihre Stelle tritt die organische Entwicklung. Am ersten vollzieht sich der Umschwung auf dem ästhetischen Gebiet, Kunst und Dichtung entsteht nicht durch Anfertigung nach einem Plan, d. h. echte und ursprüngliche Kunst und Dichtung, denn die Verse, welche von den professores poëseos und ihren Schülern zu hoher Personen Geburtstagen und anderen Gelegenheiten angefertigt werden, mögen immerhin mit Hilfe von Gottschedens kritischer Dichtkunst oder einer anderen Anleitung zu stande gebracht werden; aber eine wirkliche Dichtung wächst von innen heraus, wie ein organisches Gebilde mit innerer Notwendigkeit sich entfaltend. So alle Volksdichtung, so die größte Dichtung einer Volksseele, seine Religion. Herder ist es vor allem, der die neue Auffassung geistig-geschichtlicher Dinge lehrt, und in Goethe erscheint der Dichter von Gottes oder der Natur Gnaden in leibhaftiger Gestalt. Ihren Abschluß findet diese neue Anschauung aller Dinge in dem neuen Gottesbegriff, in dem Begriff Spinozas: Gott das All-Eine, das in der Natur und Geschichte sich offenbart. Wie ein Organismus, oder wie eine poetische Idee, so entfaltet sich Gottes Wesen mit innerer, ästhetisch-teleologischer Notwendigkeit in die Fülle der Gestalten des Wirklichen. Die Leistung der Philosophie ist, daß sie diesen Prozeß der Selbstentfaltung des Absoluten in der dialektischen Selbstentfaltung des Begriffs darlegt.

Fichte war es, der die neuen Gedanken zuerst zum Vernichtungskampf gegen die alten Begriffe führte. Hatte Kant die Begriffe des Deismus von Gott und Unsterblichkeit schonend behandelt und sie ohne eigentliche innere Umbildung in sein System wieder zugelassen, nur ihr Vorzeichen verändernd: nicht theoretisch gültige Begriffe, sondern praktisch notwendige Ideen, so unternimmt es Fichte, die Begriffe selbst als untaugliche, ja nichtswürdige aus der Welt zu schaffen. Er findet, sie stammen aus dem Eudämonismus, und damit ist das Verwerfungsurteil besiegelt: Gott ist nach der Vorstellung der natürlichen Theologie ein Einzelwesen neben anderen, dessen eigentliche Bestimmung ist, dem sinnlichen Menschen in diesem oder doch in jenem Leben zur Glückseligkeit zu verhelfen. Hiergegen empört sich Fichtes herber, um nicht zu sagen fanatischer Moralismus; ein solcher Gott ist nicht Gott, sondern ein Götze. Allein in der moralischen Welt ist Gott; in der Stimme der Pflicht in deinem Innern offenbart sich ein Übersinnliches, das ist Gott. Aber dieses Übersinnliche nun wieder zu einer besonderen Substanz, d. h. nach der Einsicht der kritischen Philosophie zu einem in Zeit und Raum seienden und wirkenden Wesen zu machen, das Glückseligkeit schaffen soll, das ist gänzlich widersprechend und unmöglich. In der Appellation an das Publikum, in der er sich der gegen ihn erhobenen Anklage des Atheismus erwehrt, spitzt er den Gegensatz der neuen Philosophie gegen die alte philosophische Orthodoxie zu heftigster Anklage zu: der eudämonistische Dogmatismus, der in der natürlichen Theologie sein Weltsystem hervorgebracht hat, jene Philosophen, die „den Unendlichen in einen endlichen Begriff fassen und die Weisheit Gottes bewundern, daß er alles gerade so eingerichtet hat, wie sie selbst es auch gemacht hätten", oder die ihn zum Weltrichter machen, der das Laster straft und die Tugend mit Glückseligkeit belohnt, in welcher Funktion er sich das Verdienst erwirbt, „mangelhaften Polizeianstalten nachzuhelfen", das sind die wirklichen Atheisten. „Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches, ein böses Wesen, denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft. Ein solcher Gott ist ganz eigentlich der Fürst dieser Welt." Diesem dienen jene; „sie sind daher die wahren Atheisten, sie sind gänzlich ohne Gott und haben sich einen heillosen Götzen geschaffen. Daß ich diesen ihren

Götzen nicht ſtatt des wahren Gottes will gelten laſſen, dies iſt, was ſie Atheismus nennen".

Mit der großen Wendung, welche in dem Leben Fichtes durch dieſe Stellungnahme zu den herrſchenden Vorſtellungen herbeigeführt wurde, der Entlaſſung aus ſeiner Jenaer Profeſſur und der Überſiedlung nach Berlin, tritt auch eine Wendung in der Richtung ſeines Denkens ein. Zwar die Grundanſchauung bleibt dieſelbe: der Ausgangs- und Stützpunkt jeder über die phyſikaliſche Anſicht ſich erhebenden Weltanſchauung ſind die Erfahrungen des ſittlichen Lebens; ſie führen zum Glauben an ein Überſinnliches, das freilich nicht als ein Einzelweſen oder eine beſondere Subſtanz gedacht werden darf. Aber er vollzieht eine Frontveränderung; bisher war ſeine Angriffsfront gegen die ſtaatskirchliche Orthodoxie in Philoſophie und Theologie gerichtet; jetzt wird ſie gegen die negative Aufklärung gewendet. So erhalten ſeine Darſtellungen einen poſitiveren Charakter; was Gott und göttliches Leben in Wahrheit ſei, legt er in den Reden einem gebildeten Publikum dar, das ihm nicht ſo ſehr ein Zuviel an Glaubensartikeln, als ein Zuwenig an Glauben mitzubringen ſcheint.

In dem Jahr des Atheismusſtreites (1799) erſchienen auch Schleiermachers Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Sie ſagen ſich nicht minder entſchieden von den überlieferten Vorſtellungen der philoſophiſch-kirchlichen Orthodoxie los. Nicht in der Lehre und nicht im Handeln iſt die Religion urſprünglich, ſondern im Gefühl; in ihm wird das Endliche des Unendlichen und Ewigen unmittelbar inne. Jedes wahre Gefühl, das aus dem Ganzen des Gemüts ſich erhebt und auf das Ganze der Dinge bezogen wird, iſt religiös; die Ehrfurcht, die Bewunderung, die Freude, die Liebe, die Dankbarkeit, die Demut, die Andacht, die durch eine Berührung mit Natur- und Menſchenleben erregt wird, wird zur Regung der Frömmigkeit, ſofern in und mit dieſen Einzelnen „das Ganze als die Offenbarung Gottes uns berührt und alſo nicht Einzelnes und Endliches, ſondern eben Gott, in welchem ja allein auch das Beſondere ein und alles iſt, in unſer Leben eingeht, und ſo auch in uns ſelbſt nicht etwa dieſe oder jene einzelne Funktion, ſondern unſer ganzes Weſen, wie wir damit der Welt gegenübertreten und zugleich in ihr ſind, alſo unmittelbar das Göttliche in uns, durch

das Gefühl erregt wird und hervortritt." Dagegen „die gewöhnliche Vorstellung von Gott als einem einzelnen Wesen außer der Welt und hinter der Welt ist nicht das Eins und Alles für die Religion, sondern nur eine selten ganz reine, immer aber unzureichende Art sie auszusprechen. Wer sich einen solchen Begriff gestaltet auf eine unreine Weise, weil es nämlich gerade ein solches Wesen sein muß, das er soll brauchen können zu Trost und Hilfe, der kann einen solchen Gott glauben, ohne fromm zu sein. — Und ebenso ist das Ziel und der Charakter eines religiösen Lebens nicht die Unsterblichkeit, wie viele sie wünschen und an sie glauben, jene Unsterblichkeit außer der Zeit und hinter der Zeit, oder vielmehr nur nach dieser Zeit, aber doch in der Zeit, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können, und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblicke, das ist die Unsterblichkeit der Religion."

In Schelling folgt dem moralistischen ein naturalistischer Pantheismus. Die Natur ist ihm nicht ein bloßer Schein, den das Ich wirft, sondern, wie dem Spinoza, die eine Seite der Wirklichkeit, deren andere Seite der Geist, dessen Entfaltung die Geschichte ist. Das Identitätssystem, wie es z. B. in den Vorlesungen über das System der Philosophie vom Jahre 1804 vorliegt, schließt sich an Spinozas Kategorien so eng an, daß fast jeder Satz der Ethik darin wieder vorkommt. Als seine nächste Aufgabe sieht Schelling an, die Wissenschaft von der Natur aus dem kläglichen Zustande, in dem sie dem jugendlichen Philosophen sich zu befinden scheint, emporzuheben, den Haufen zufälliger und zerstreuter Kenntnisse in ein System rationaler Einsichten zu verwandeln. Das Ziel ist, die gesamte Natur als ein einheitliches, durch innere, logisch-ästhetische Notwendigkeit beherrschtes System darzustellen oder die in ihm seiende Vernunft an den Tag zu bringen.

Hegels Philosophie endlich hat man nicht unschicklich logischen Pantheismus genannt. Sie geht darauf aus, die Natur und Geschichte in einem allumfassenden System als die mit innerer logischer oder dialektischer Notwendigkeit sich vollziehende Selbstentfaltung der Idee, des ideellen Wirklichkeitsgehalts, zu begreifen. Wie in dem

Geist des Dichters die Idee einer Dichtung, des Hamlet, des Faust, sich in eine Vielheit von Momenten, Handlungen, Personen entfaltet, um endlich als ein einheitliches Ganzes vor uns zu stehen, in dem jedes Einzelne seinen notwendigen Ort hat, so ist die Welt oder die Wirklichkeit, die in der Natur und Geschichte vor uns sich ausbreitet, ein einheitliches Ganzes, in dem jedes Einzelne seine Stelle mit logisch-ästhetischer Notwendigkeit einnimmt. Wie wir eine Dichtung dann zu verstehen meinen, wenn wir sehen, wie zur Darstellung der einen Idee jede Szene, jeder Vorgang erforderlich ist, so daß ein Ausfall als eine merkliche Lücke empfunden würde, so hätten wir eine vollkommene Erkenntnis der großen göttlichen Dichtung, die wir die Welt nennen, wenn wir in derselben Weise jede natürliche Form und Kraft, jede geschichtliche Bildung als ein zur Darstellung des Ganzen innerlich notwendiges Moment darstellen könnten. Das leisten die Wissenschaften nicht, ja sie gehen nicht einmal darauf aus. Die Naturwissenschaften bringen Tatsachen zusammen und suchen sie unter Formeln zu begreifen, welche bloß äußere Zusammenhänge ausdrücken, die Kausalgesetze; aber sie lassen die Tatsachen und die Gesetze als blinde brutale Fakta stehen. Und nicht anders halten es die geschichtlichen Forschungen, auch sie bringen endlose Massen von Tatsachen zusammen, versuchen sich auch an einer Art kausaler Konstruktion, aber die Frage nach dem Sinn dieser Tatsachen beantworten auch sie nicht, ja sie stellen sie nicht einmal. Das ist nun die Aufgabe der Philosophie. Was bedeutet die Natur? worin liegt die innere Notwendigkeit all der Vorgänge und ihrer Gesetze, der mechanischen, der chemischen, der organischen? was bedeutet die Geschichte im ganzen, was ist der Sinn, der sich in ihr ausdrückt? wozu mußten alle diese Völker, die Chinesen und Inder, die Perser und Ägypter, die Griechen und Römer über die Erde gehen und in Staat und Recht, in Religion und Kunst solche Entwicklung erleben? Das sind die Fragen, auf welche die Hegelsche Philosophie die Antwort geben will. Sie will sagen, was ein jedes eigentlich ist, indem sie seinen Sinn im ganzen der Dinge aufzeigt. Und indem sie so den einen das All durchdringenden Sinn, die Idee der Wirklichkeit, entwickelt, stellt sie Gottes Wesen und Leben selbst dar: Gott ist nichts anderes, als der eine, seiende, lebendige, zum

Selbstbewußtsein sich entwickelnde Weltgedanke. Aber auch die Wirklichkeit ist nichts anderes, nämlich die Wirklichkeit, wie sie an sich selber ist: sie ist ganz lebendige, sich entfaltende, im Selbstbewußtsein sich selbst erfassende Idee; ein totes, starres, bloß seiendes Sein außer der Idee kommt nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in den vergeblichen Vorstellungen einer in Abstraktionen wohnenden Philosophie vor. Und darum geht die Welt in den Gedanken der wahren Philosophie auf, weil sie selbst Gedanke ist. — So kehrt in Hegel die moderne Philosophie zu ihrem Ausgangspunkt in der Platonisch-Aristotelischen Philosophie zurück: die Wirklichkeit ist ein zum Selbstbewußtsein sich entfaltendes Gedankensystem, νόησις νοήσεως, die Philosophie ist das Nachdenken der objektiven Gedankenbewegung.

Die Zeit, wo diese Gedanken die geistige Welt Deutschlands beherrschten, wo die allezeit des Neuen begierige Jugend herbeiströmte, um den Augenblick des Erwachens des absoluten Geistes zum vollen Selbstbewußtsein mitzuerleben, ist längst dahin. Die dialektische Nachbildung der Selbstbewegung der Idee ist verschollen, der Glaube, daß Schellings oder Hegels Philosophie die Natur und Geschichte in ihrer inneren Notwendigkeit so durchsichtig gemacht habe, wie uns ein trefflicher Erklärer ein Drama Shakespeares oder Goethes durchsichtig macht, ist uns kaum mehr verständlich; wir können darin nicht viel mehr als eine willkürlich schematisierende Anordnung der allgemeinen Formen der Wirklichkeit erblicken. Und ganz befremdlich ist uns der Hochmut, mit dem diese unbestimmten Reflexionen über die Wirklichkeit im allgemeinen, die wie wogende Nebel bald diese, bald jene Gestalt annehmen, sich gegen die wissenschaftliche Forschung als die unendlich wichtigere und vornehmere Leistung erheben.

Eines ist der deutschen Philosophie dennoch geblieben: die Gesamtanschauung der Wirklichkeit, von der die Spekulation ausging. Auch wir suchen noch den Abschluß der Gedanken, auf die uns die Betrachtung der Wirklichkeit führt, in derselben Richtung: ein idealistischer Mono- oder Pantheismus, das ist der Zielpunkt, gegen den die Gedanken der kräftigsten und besonnensten Denker auch heute noch konvergieren. Fechner und Lotze mögen als die Führer auf diesem Wege genannt sein. Lotze sucht dem Ziel durch abstrakt-metaphysisches Räsonnement sich zu nähern; geschichts- und religionsphilosophische

Betrachtungen werden zur Unterstützung herangezogen. Fechner bleibt Naturphilosoph, in der sichtbaren Welt sucht und findet er überall Symbole des Unsichtbaren.

Zaghafter und wie von ferne stehend deutet doch auch die positivistische Richtung auf dieses Ziel hin. H. Spencer mag als ihr Repräsentant reden. In einer bemerkenswerten Betrachtung, mit der er die Darstellung der religiös-kirchlichen Entwicklung in der Soziologie (§ 659 f.) abschließt, führt er aus, daß das Ergebnis der wissenschaftlichen Erforschung der Wirklichkeit keineswegs das Ende der religiösen Vorstellung überhaupt bedeute. „Inmitten all dieser Geheimnisse, die dem Forscher um so geheimnisvoller werden, je mehr er über sie nachdenkt, bleibt ihm stets die Gewißheit, daß er sich einer unendlichen und ewigen Energie gegenüber befindet, der alles Dasein entströmt." Was ist diese Energie? „Das Endergebnis der Spekulation, die schon von primitiven Menschen (in der Gestalt des Animismus) begonnen ist, ist also, daß die Macht, welche sich in dem ganzen als materielle Welt unterschiedenen Universum kundgibt, eins ist mit der Macht, die in der Form von Bewußtsein aus unserem eigenen Innern hervorquillt." „Wenn der Naturforscher sieht, wie die festen Körper, so tot sie erscheinen, sich doch gegen unendlich schwache Kräfte empfindlich zeigen, wenn das Spektroskop ihm beweist, wie gewisse Moleküle auf der Erde harmonisch schwingen mit solchen auf fernen Gestirnen, wenn sich ihm die Überzeugung aufdrängt, daß jeder Punkt im Raum von unzähligen Schwingungen erfüllt ist, die ihn jeden Augenblick nach allen Richtungen durcheilen, dann neigt er gewiß viel weniger zu der Vorstellung von einem Universum, das nur aus toter Materie besteht, als zu der Vorstellung von einem Universum, das allüberall belebt ist, nicht zwar belebt in dem gewöhnlichen beschränkten, wohl aber belebt in einem allgemeineren Sinn."

Damit wird auch hier Raum für symbolischen Anthropomorphismus und idealisierende metaphysische Begriffsdichtung, wie sie A. Lange, der Vertreter des Positivismus in Deutschland, für unentbehrlich hielt. Verschiedene Wege treffen am selben Ziel zusammen.

Überblicken wir zum Schluß den Gesamtverlauf der langen Gedankenbewegung, so läßt er sich so aussprechen. Die Religion hat mehr und mehr die Elemente ausgeschieden, die am Anfang im Vorder-

grund standen: die theurgische Praktik und die mythologisch-kosmogonischen Fabeleien. In dem Maße als mit steigender allgemeiner Kultur die wissenschaftliche Naturerkenntnis und die hierauf beruhende technische Naturbeherrschung zunimmt, in demselben Maße verschwindet das alte Zauber- und Fabelwesen. Dagegen tritt mehr und mehr das ethische Moment, das ursprünglich nur nebenher geht, in den Vordergrund, das Wesen des Göttlichen wird bestimmt durch das sittlich Gute. Anderseits zieht sich die Wissenschaft mehr und mehr von dem Gebiet der Religion zurück. Die dogmatische Orthodoxie, die mit Begriffen, deren Möglichkeit wenigstens für theoretisch beweisbar galt, die Natur des Jenseitigen zu bestimmen trachtete, ist ebenso wie die natürliche Theologie des 18. Jahrhunderts, die auf demselben Boden stand, nur daß sie den Kreis des Beweisbaren enger zog, aufgegeben. Auch die philosophische Spekulation, die die Wirklichkeit mit absoluten Begriffen zu erschöpfen dachte, ist aufgegeben. Die Philosophie ist bescheidener geworden; doch glaubt sie zu sehen, daß die Tatsachen unser Denken anleiten, eine letzte allumfassende Wesenseinheit des Wirklichen anzunehmen, eine Einheit, die nicht die äußerliche und zufällige Einheit eines mechanischen Systems sein kann, sondern nach Art der inneren Einheit eines geistigen Wesens zu denken ist. Auf die Ausführung dieses Gedankens aber verzichtet sie; sie überläßt seine Erfüllung der schöpferischen Dichtung des religiösen Genius. Er gibt, wie ein schaffender Künstler, der Idee des Vollkommenen anschauliche Gestalt; er deutet durch Worte und Taten, durch Lehre und Leben den Sinn des großen Geheimnisses, das wir Wirklichkeit nennen. —

Ich weiß wohl, von anderen wird Verlauf und Ziel der geschichtlichen Entwicklung anders aufgefaßt. Viele sind mit L. Feuerbach überzeugt, die große Erkenntnis unseres Jahrhunderts sei die, daß *nicht Gott den Menschen*, sondern *der Mensch Gott geschaffen habe*. Ihnen wird die hier gegebene Darlegung altmodisch und rückständig vorkommen.

Ich will niemand in der Zufriedenheit mit seinen Gedanken stören. Doch kann ich mir die Bemerkung nicht versagen, daß mir die Wahrheit der ersten Formel die der zweiten nicht auszuschließen scheint. Ich bin ganz bereit, den Satz zuzugeben: der Mensch hat Gott geschaffen, nämlich in seiner Vorstellung, und zwar nach seinem eigenen

Bilde. Damit ist aber der andere Satz nicht unverträglich: Gott hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, nun aber nicht bloß in der Vorstellung, sondern in der Wirklichkeit. — Ach nein, sagt jene Philosophie, der Mensch ist ja bloß ein Produkt der Natur. — Sicherlich ist er das. Aber, das ist ja eben in Frage: was ist die Natur? Ein großer Haufe von kleinen Sandkörnern? Und aus ihnen sollten durch bloße Nebeneinanderlagerung fühlende und denkende Wesen hervorgehen? Da wird doch wohl, mit Goethe zu reden, etwas Anonymes im Spiel sein, etwas, was jene Philosophen nur darum nicht sehen, weil sie in ihre materialistische Theorie vernarrt sind.

Ein wenig, sollte man denken, könnte übrigens jene Wegerklärer Gottes aus der Welt doch auch der Umstand stutzig machen, daß also nach ihrer Theorie die Erzeugung, Umbildung und endliche Ausstoßung einer phantastischen Einbildung den wesentlichen Inhalt der ganzen bisherigen Menschheitsgeschichte ausgemacht habe. Denn das ist ja eine unzweifelhafte Tatsache, daß alle größten geschichtlichen Bewegungen religiöser Natur waren; Buddhismus, Christentum, Mohammedanismus, Reformation, das sind die größten Themata der bisherigen Geschichte. Sollten die Welt und der Menschengeist wirklich so seltsam eingerichtet sein, daß sie beim Zusammentreffen miteinander gerade den großen Irrtum zeugen mußten?

Aber die Zukunft, sagen sie, die ganze unendliche Zukunft gehört der von Vorurteil und Aberglauben gereinigten Vernunft. Der „Anthropismus", versichert Haeckel einmal über das andere, ist tot, sein Zeitalter ist abgelaufen. Jetzt beginnt der zweite große Abschnitt im Leben der Menschheit, das Zeitalter der wissenschaftlichen Erkenntnis, der Wahrheit.

Ich weiß nicht, was die Zukunft bringen wird, welche Wandlungen in der Weltanschauung kommen mögen. Doch würde ich dem nicht widersprechen, der behauptete: die Vorstellung, daß die Wirklichkeit lediglich ein sehr großer Haufe von sehr kleinen absolut festen und unveränderlichen Körperchen sei, werde einmal künftig lebenden Geschlechtern als eine Episode allerseltsamster Verirrung des Menschengeistes erscheinen. Auf einen Augenblick, mit dem Maßstab der Jahrhunderte gemessen, habe der erstaunliche Fortschritt mathematisch-physikalischer Erkenntnis, zusammentreffend mit Konfessions-

zwang und politischem Verderben der Religion, in einigen Köpfen eine solche Verblendung zuwege gebracht, daß sie in den Wahn gefallen seien, der Geist sei etwas der Wirklichkeit absolut Fremdes, und es sei völlig rätselhaft, wie er eigentlich habe hereinkommen können, ja, daß sie meinten, er sei ein bloßes Nebenprodukt der Bewegung jener Körperchen. Gegenüber solcher Verirrung, die noch dazu mit dem stolzen Bewußtsein, auf dem Gipfel menschlicher Bildung zu stehen, aufgetreten sei, so werde einmal eine von den Vorurteilen der physikalischen Ansicht freiere Zukunft urteilen, erscheine ihr der ärmste Götzendiener, der vor einem Geist in den Dingen sich auf die Kniee werfe, als ein Wesen, dem doch eine Ahnung von der Tiefe der Wirklichkeit aufgegangen sei.

Ich las einmal irgendwo ein Wort von Jean Paul: „Wie sich die Wolken so viel anmaßen, als gehörten sie zum Himmel und zu den Sternen, indes sie uns nicht viel ferner stehen als unser Frostatem." Das Wort mag auch von den Meinungen derer gelten, die den unendlichen Himmel vor dem Nebel ihrer kurzen Gedanken nicht sehen, und nun behaupten, es gebe gar keinen Himmel, das sei nur ein alter Aberglaube, niemals habe ihn jemand gesehen.

Mir erscheint der negative Dogmatismus der Antipfaffen des Materialismus lediglich als das Gegenstück des positiven Dogmatismus der alten theologischen Orthodoxie. Beide kommen überein in der Auffassung der Religion als einer Summe buchstäblich zu fassender, mit dem Verstand aufzunehmender Lehrsätze, nur daß der erste nein sagt, wo der zweite ja sagt. Sie kommen überein in dem harten Intellektualismus, der für Dichtung und Kunst keinen Sinn hat. Sie kommen oft auch überein in einem harten Moralismus, der für Individualität und Freiheit des Geistigen keinen Sinn hat; sie kommen endlich überein in einem herrschsüchtigen Fanatismus, der von jedermann absolute Unterwerfung unter die eigenen Bekenntnisformeln, negative oder positive, fordert.

11. Das Verhältnis von Wissen und Glauben.

In einer Schlußbetrachtung möchte ich noch meine Ansicht über das im bisherigen wiederholt berührte Verhältnis von Philosophie und Religion, von Wissen und Glauben, zusammenfassend darlegen.

Philosophie ist nicht Religion und kann nicht an ihre Stelle treten. Sie will nicht ein Glaube sein, sondern ein Wissen. Dennoch enthält jede Philosophie, sofern sie Philosophie in dem alten Sinn, Welt- und Lebensanschauung, sein will, auch ein Element des Glaubens in sich, das die Wissenschaft als solche nicht enthält. Jede Philosophie geht zuletzt darauf aus, den Sinn in den Dingen aufzuzeigen. Dieser Sinn ist aber im letzten Grunde immer eine Sache nicht des Wissens, sondern des Willens und Glaubens. Was dem Philosophen selber das höchste Gut und letzte Ziel ist, das sieht er in die Welt als ihr Ziel hinein und meint es nun auch durch hinterherkommende Betrachtung darin zu finden. In diesem Sinne ist das Augustinische Wort: fides praecedit rationem eine allgemein menschliche Wahrheit, ja der eigentliche Schlüssel zum Verständnis auch der Philosophie, aller Philosophie, der materialistischen wie der idealistischen, der optimistischen wie der pessimistischen.

Die Sache liegt auf der Hand bei der intellektualistisch-idealistischen Philosophie, der Grundform des philosophischen Denkens von Plato bis auf Hegel. Das Ziel, dem die Wirklichkeit zustrebt, das ist die gemeinsame Grundanschauung, ist das Zu-sich-selber-kommen der Wirklichkeit: an sich Gedanke seiend, will sie sich als das, was sie ist, erfassen, als Gedanken oder Vernunft wissen. Die Hegelschen Formeln bezeichnen die Grundanschauung dieser Denkweise zu allen Zeiten. Das ewige Für-sich-sein der Ideen, das Denken des absoluten Denkinhalts, mit dem Aristotelischen Ausdruck, ist Grund und Ziel der Wirklichkeit, ja, ist die Wirklichkeit selbst.

Der letzte Grund dieser Überzeugung liegt hier nun offenbar in dem eigenen Erleben. Dem Aristoteles wie dem Plato war Philosophie die höchste Angelegenheit des eigenen Lebens. Also ist sie, so konstruieren sie die Sache in der Ethik, der höchste Inhalt und das höchste Gut des menschlichen Lebens, also, so folgert die Metaphysik weiter, das höchste Ziel alles Lebens und Daseins überhaupt. Das Allwirkliche, die Gottheit, ist nach dem Schema des kleinen Gedankendenkers als der große Gedankendenker gebaut. Ebenso ist für Spinoza und Leibniz, für Fichte und Hegel Philosophie die wichtigste und bedeutendste unter allen Tatsachen, die die Welt überhaupt bietet; folglich ist das Denken Grund und Ziel, ja

das eigentliche Sein der Welt. Hätte man Fichte gefragt, welches Ereignis er für das wichtigste des 18. Jahrhunderts oder auch der neueren Zeit überhaupt halte, er würde wohl keinen Augenblick gezögert haben zu antworten: das Aufkommen der Wissenschaftslehre, die mit Kant anfange. In den Reden über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters konstruiert er das Ganze der Geschichte; sie dreht sich um die neue Philosophie als ihren Angelpunkt; die große Wende der Zeiten, der Übergang von der absteigenden zur aufsteigenden Bewegung wird durch das Eintreten der Transzendentalphilosophie bezeichnet; in ihr beginnt die Vernunft, die sich an die Natur verloren hatte, sich selber wieder zu gewinnen. Bei Hegel mündet ebenso der Weltprozeß unmittelbar in seine Philosophie; in ihr erreicht die Wirklichkeit das Ziel ihrer Selbstbewegung, das absolute Selbstbewußtsein. So interpretiert der Philosoph das Universum aus sich selbst und seinen höchsten Bestrebungen. Der Weltprozeß nimmt seinen Weg immer mitten durch den Kopf des Philosophen hindurch.

Die Sache steht nicht anders bei Schopenhauer, dem Antipoden Hegels. Auch er interpretiert die Welt aus seinem eigenen Wesen; im eigenen Lebensziel geht ihm das Ziel der Welt auf. Die Welt als Wille und Vorstellung nennt er sein Hauptwerk; er selbst ist das Modell der Welt; ihre beiden Seiten sind die Seiten seines eigenen Wesens, Intelligenz und Wille. Und das Verhältnis dieser beiden Seiten zu einander, das er in sich selber erlebt, sieht er in die Welt überhaupt hinein: die Intelligenz das lichte und freudige Wesen, der Wille das dunkle, blinde, begehrende, fürchtende, neidende, hassende, elende und unselige Wesen. Die Intelligenz verschaffte ihm die großen und reinen Freuden seines Lebens, der Wille die täglichen kleinen und großen Leiden. Darum, vom Willen erlöst und reine Intelligenz werden, das ist ein Ziel, aufs innigste zu wünschen. Und nun sieht er dieses Ziel auch in die Welt hinein. Ist sie in ihrem Ursprung blinder, drangvoller, ungestümer, unseliger Wille, so treibt dieser aus sich die Intelligenz hervor, und darin das erlösende Prinzip: durch die Erkenntnis seines eigenen Wesens kommt der Wille zur Verneinung seiner selbst und damit zum Frieden. So zeigt es die Geschichte; in den großen Erlösungsreligionen, Christentum und Buddhismus, er-

reicht die Menschheit das Ziel ihres Lebens, die Erlösung vom Willen. So geht auch dem voluntaristisch-pessimistischen Philosophen aus dem eigenen Erleben der Sinn der Welt auf.

Auch die positivistische und materialistische Philosophie verhält sich in dieser Absicht nicht anders. Der Positivismus, wie er von A. Comte ausgebildet ist, will zunächst reines Wissen, bloße Synthese aller wissenschaftlichen Erkenntnis sein. Aber auch er mischt Elemente des Glaubens hinein; es geschieht zunächst in der Geschichtsphilosophie; sie hat hier wie überall die Form, daß sie die Geschichte als Weg zu einem Ziel darstellt. Dies Ziel weiß der Philosoph, und das ist eigentlich seine große Wissenschaft, darin hat er den Schlüssel zum Geheimnis der Welt. Das ist es auch, was ihm die Jünger zuführt; wie sich früher die gläubige Menge um Orakel und Propheten drängte, so drängt sie sich jetzt zu den Philosophen, um von ihnen zu hören, wohin der Weg führt, was in der Zukunft liegt. Comtes Philosophie ist ganz auf Geschichtsphilosophie gerichtet, ein Versuch, den bisherigen Weg der Menschheit im Zusammenhang zu überblicken und von hieraus die Richtung zu bestimmen, in der sich die fernere Geschichte bewegen wird. Durch das Gesetz der drei Stufen wird der Ort und die Aufgabe der Gegenwart bestimmt. Ihre Aufgabe ist natürlich eben die, an welche der Philosoph gerade die Hand legt, oder die er so glücklich war, eben im Umriß zu lösen, also hier die Begründung der positiven Philosophie als der definitiven Form der menschlichen Erkenntnis, und die Begründung der positiven Politik, die als System ebenfalls fertig ist, es wird sich von nun ab um die Durchführung in der Wirklichkeit handeln. So läuft auch hier der Weltprozeß mitten durch das Hirn des Philosophen; nicht ohne es ein wenig zu verrücken: Comte fühlte und benahm sich in seinen späteren Jahren als der Hohepriester der Menschheit, der, in der Linken die Vergangenheit, in der Rechten die Zukunft haltend, ihre Geschicke wägt und lenkt. Vielleicht ist es eine die Tragkraft des menschlichen Gehirns übersteigende Zumutung, es zum Mittelpunkt der Weltbewegung zu machen.*)

*) Jodl stellt in der Geschichte der Ethik (II, 102 ff.) mit A. Comte seinen deutschen Zeitgenossen Krause zusammen: wie jener sich als den Begründer

Der Materialismus lehnt die Deutung der Welt aus einem Sinn grundsätzlich ab, sie hat keinen Sinn, sondern nur zufällig und gelegentlich geschieht es, daß Sinnvolles entsteht; zufällig und gelegentlich kommen Moleküle in einem Hirn so zusammen, daß eine Dichtung oder eine Philosophie das Ergebnis ist. Dennoch fehlt es auch ihm nicht an Momenten des Glaubens. Auch die Philosophen des Materialismus treten als Propheten auf, auch sie haben die große Wissenschaft der Vergangenheit und der Zukunft. So deutet L. Feuerbach*) den Gläubigen die Geschichte. „Die bisherige sogenannte neuere Zeit ist das protestantische Mittelalter, in dem wir, nur mit halben Negationen und Behelfen, die römische Kirche, das römische Recht, das peinliche Kriminalrecht, die Universitäten in altem Schnitt u. s. w. beibehielten. Mit der Auflösung des Christentums des Protestantismus als einer den Geist bestimmenden religiösen Macht und Wahrheit sind wir in die neue Zeit eingetreten. Der Geist der Zeit oder der Zukunft ist der des Realismus. — An die Stelle des Glaubens ist der Unglaube getreten, an die Stelle der Bibel die Vernunft, an die Stelle der Religion und Kirche die Politik, an die Stelle des Himmels die Erde, des Gebets die Arbeit, der Hölle die materielle Not, an Stelle des Christen der Mensch." Damit ist nun die Notwendigkeit einer neuen Philosophie gegeben, denn jede Zeit bedarf einer eigenen Philosophie. „Die Negation des Christentums war bisher eine unbewußte, jetzt erst wird sie eine bewußte und gewollte, umsomehr, als sich das Christentum vermengt hat mit den Hemmnissen des wesentlichen Triebes der jetzigen Menschheit, der politischen Freiheit. Die bewußte Negation begründet eine neue Zeit, die Notwendigkeit einer neuen offenherzigen, nicht mehr christlichen, entschieden unchristlichen Philosophie." Und diese neue, von der Zeit geforderte Philosophie bietet nun Feuerbach, eine realistische, atheistische und demokratische Philosophie, zweifellos wird sie siegreich die Welt

der Menschheitsreligion auf dem Titel seiner späteren Schriften ankündigte, auch einen Kult nebst Kalender und Heiligen für die neue Religion ausdachte, so stiftete Krause im Jahre 1808, im einsamen Kämmerlein allein mit seinen Gedanken, einen „Menschheitsbund" und beginnt von da an eine neue Lebensperiode unseres Geschlechts und eine neue Zeitrechnung.

*) In einem Aufsatz: Grundsätze der Philosophie (1842/3), bei Grün, L. Feuerbach, Briefwechsel und Nachlaß, S. 411 ff.

erobern und ihr den Weg zum Heil weisen. So wird der Unglaube selbst zu einem neuen Glauben. Und ganz ebenso geschieht es jetzt bei Haeckel. Der Vernichtung der alten Religion und Philosophie in der ersten Hälfte der „Welträtsel" folgt am Schluß die Erhebung der neuen Philosophie zu einer neuen, der wahren Religion, mit einem Glauben und einem Kult.

Man sieht, die Philosophie ist nirgends ein Erzeugnis des bloßen Verstandes, sie wächst überall aus der ganzen Persönlichkeit hervor; der Wille gibt ihr Richtung, Ziel und Leidenschaft.

Es wäre nicht schwer zu zeigen, wie dasselbe bei anderen Philosophen verwandter Richtungen, bei Dühring, bei den Sozialisten der Fall ist. Wie Zorn und Entrüstung einst dem Juvenal Verse eingaben, so geben sie bis auf diesen Tag Gedanken ein. Was die Gläubigen des Materialismus überzeugt, das sind nicht so sehr Gründe, nicht die Beweise aus Wissenschaft und Metaphysik, als die Empfindung, daß der Materialismus am entschlossensten die Weltanschauung bekämpft, die ihnen als die Grundlage der bestehenden Verhältnisse, als die Grundlage der Welt des Unrechts, der Lüge, der Gewalt erscheint. Eine Philosophie der Geschichte und eine Deutung der Zukunft ist auch hier das Herz der Philosophie, und das Herz dieses Herzens sind Ideen von Recht, Freiheit, Wohlfahrt, deren Verwirklichung in einer neuen Ordnung der menschlichen Dinge Aufgabe der Gegenwart und Inhalt der Zukunft ist. So konstruiert der Begründer der „materialistischen Geschichtsauffassung", Karl Marx, die Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens als Bewegung gegen das Ziel einer sozialistischen Gesellschaftsordnung; der Expropriation der Arbeiter, womit die Gesellschaft begann, folgt jetzt die Expropriation der Expropriateurs, die Umwandlung des privaten in Kollektiveigentum, und damit wird das Ziel erreicht, die durchgängige Organisierung des wirtschaftlichen Lebens; mit der Organisierung der Produktion beginnend, wird sie in der Organisierung der Verteilung sich vollenden. Ähnlich deutet Friedrich Engels, mit neuesten Theorien der Anthropologie die alten Gedanken stützend, die Geschichte als einen einheitlichen Verlauf, der, ausgehend von einer Naturordnung der Gesellschaft mit Mutterrecht und kollektivistischer Haushaltung, durch die Periode des Zwangs und Staats mit Vaterrecht und Privat-

eigentum, endlich zu einer freien Gesellschaftsverfassung mit Kollektiveigentum und freier Familienvereinigung zurückführt.*)

So ist überall das Idealbild der Zukunft der feste Punkt, von dem alle Deutung der Geschichte ausgeht. Von hier aus werden die Punkte der Vergangenheit bestimmt, die von maßgebender Bedeutung sind, und durch diese Punkte wird dann die Kurve gelegt, die den Lauf des geschichtlichen Lebens beschreibt. Daher macht sich jede Neubildung alsbald an die „Umwertung" der geschichtlichen Werte; sie bedarf ihrer für ihre Geschichtsphilosophie. Man denke an die Renaissance, die Reformation, die französische Revolution, an den Nationalverein und das neue Deutsche Reich auf preußischer Grundlage: jede Neubildung ist durch eine Umwertung der geschichtlichen Werte ihrer eigenen inneren Notwendigkeit gewiß geworden. So wird es jetzt der Sozialismus. Was sonst den Menschen als groß und wichtig erschien, die Thesen Luthers, der Tag von Leipzig oder Sedan, das schrumpft, von dem neuen Standpunkt gesehen, zu einem ganz ordinären Tagesereignis zusammen. Dagegen erhält ein von anderen kaum beachtetes Vorkommnis die Bedeutung eines in der Weltgeschichte epochemachenden Ereignisses, K. Marx' kommunistisches Manifest, die Gründung des allgemeinen deutschen Arbeitervereins durch Lassalle u. s. f. Der alte Trieb jeder neuen Partei, sich eine eigene Zeitrechnung, einen neuen Kalender mit neuen Heiligen zu machen, tritt uns auch hier wieder entgegen.

So absurd einem Gläubigen alter Ordnung die neue Wertung vorkommt, so glaubhaft erscheint sie den Gläubigen; nur eines wollen sie nicht glauben: daß es *Glaube* ist und *nicht Wissen*, worauf ihre Ansicht der Dinge beruht: wir sehen ja doch ganz deutlich, die Geschichte in der Richtung auf das Ziel sich bewegen; die „Wissenschaft" ist das dritte Wort der Sozialdemokratie. — Freilich ihr stellt euch ans Ziel, wie sollte euch nun nicht die Geschichte auf euch sich zuzubewegen scheinen? Aber was euch auf diesen Punkt gestellt hat, das war nicht die Wissenschaft, sondern Liebe und Haß, Verlangen und Abscheu, nicht der Verstand, sondern der Wille. Wer nicht eure Liebe und euren Haß, eure Hoffnungen und Ideale teilt, dem könnt

*) Fr. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. 3. A. 1890.

ihr die Wahrheit eurer Betrachtung nicht beweisen. Ihr könnt nur auf die Zukunft euch berufen, aber die Zukunft liegt nur dem Glauben, nicht dem Wissen offen. Es mag sein, daß nach fünfhundert Jahren, wenn dann die neue Ordnung der Dinge da ist, jedem Auge die Anfänge der großen Umwälzung in ihrer Bedeutung erkennbar sind. So sind jetzt jedem die Anfänge des Christentums in ihrer geschichtlichen Bedeutsamkeit erkennbar, und selbst dem Widerwilligen prägt unsere Zeitrechnung ihre Bedeutung ein. Hätte aber damals, vor 1900 Jahren, jemand einem griechischen Philosophen oder einem römischen Historiker gesagt: von der vor kurzer Zeit erfolgten Geburt eines armen Knäbleins im jüdischen Lande wird einmal die ganze europäische Völkerwelt den Anfang ihrer Zeitrechnung datieren, so würde er vermutlich an dem gesunden Verstande des Propheten gezweifelt und auf jeden Fall es abgelehnt haben, in eine Erörterung der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit dieser Ansicht sich einzulassen. Es scheint mir einstweilen mit der neuesten Umdatierung der Zeitrechnung nicht wesentlich anders zu stehen.

Das nimmt der Sache nichts von ihrer Bedeutung; nicht das Wissen, sondern der Glaube tut Wunder; freilich nicht jeder Glaube, sondern nur der rechte Glaube, der das, was kommen will, divinierend vorausnimmt; Ideen, sagt Hegel, sind die wirkenden Kräfte der Geschichte. Wohl; denn Ideen von dem, was kommen soll, sind die bewegenden Kräfte in den Bestrebungen und Gedanken der Menschen. Das wird so bleiben, solange Menschen nicht vom Genuß der Gegenwart, sondern auf Hoffnung der Zukunft leben. Und so lange wird auch der Glaube im Menschenleben seine Rolle spielen.

In diesem Sinne ist also Glaube ein Element, ja das eigentliche Formprinzip jeder Philosophie. Der Glaube an die Zukunft formt die Auffassung des geschichtlichen Lebens, und die Philosophie der Geschichte formt die Weltanschauung eines Menschen. Nicht die Astronomie formt die Weltanschauung, sie gibt bloß ein allgemeines Schema der Wirklichkeit; nicht die Physik bestimmt die Auffassung vom Wesen des Wirklichen, sie gibt für die technische Behandlung der Dinge notwendige Handhaben; nicht die Biologie bestimmt die Auffassung vom Leben, sie gibt ein paar Grundstriche zur Bezeichnung des allgemeinen Ortes des Menschen in der Wirklichkeit: was die

Bedeutung des Lebens, was das Wesen des Wirklichen, was Grund und Ziel der Welt sei, darüber erholt sich zuletzt ein jeder Auskunft aus der Geschichte, als der nächsten und eigentlichen Umgebung des Geistes. Die Konstruktion und Deutung aber des geistig-geschichtlichen Lebens, die kommt nicht aus der Wissenschaft vom Vergangenen, sondern aus der Idee vom Vollkommenen, die jeder mitbringt. Sie sagt ihm, wohin die Bewegung geht, und sowie er das weiß, entdeckt er auch, woher sie kommt; und weiß er, was es mit der Geschichte auf sich hat, so weiß er auch bald, was es mit der Natur und der Welt überhaupt auf sich hat. Das mir Wichtige ist das Wesentliche an der Welt, nach diesem Schema hat der menschliche Geist zu allen Zeiten geschlossen, und er wird es schwerlich verlernen, es sei denn, daß einmal Kopf und Herz, Intelligenz und Wille zu völlig getrennter Haushaltung übergehen sollten. Solange sie in der alten Gemeinschaft leben, wird es bleiben wie bisher: was den Willen nicht erregt, was zu seinen Zwecken und Aufgaben, zu seinen Idealen keine Beziehung hat, das vermag die Aufmerksamkeit nicht zu erregen, das wird übersehen und fällt also für die Bildung der Vorstellung von der Wirklichkeit aus. So wird notwendig das Wichtige zum Wesentlichen und das Wesentliche zum allein Wirklichen. Wie die Schnecke ihr Haus baut, passend auf den Leib, so baut sich der Wille die Weltanschauung, aus der er die Dinge betrachtet und auf sie wirkt.*)

Der eben dargelegte Gedanke bildet, wie schon oben gezeigt wurde,

*) Vortrefflich ist dieser Gedanke, daß die Weltanschauung in dem geschichtlichen Bewußtsein der Menschheit ihre Wurzeln habe, in dem bald vergessenen Werk Bunsens: Gott in der Geschichte (1857) ausgeführt. Ich kann mir nicht versagen, aus der schönen Vorrede eine Stelle einzufügen: „Die Ahnung eines göttlich geordneten und Göttliches offenbarenden Ganges der Weltgeschichte ist die ursprüngliche göttliche Ausstattung des Menschen. Er erkennt sich von Anfang nicht bloß als Einer unter Vielen, sondern als Glied einer Reihe von Entwicklungen seines eigenen Wesens. Das Urbewußtsein des Menschen ist, daß alles Leben, das Einzelne und das Volkstümliche, sich zur Menschheit entwickelt nach einem Gesetz, welches in ihm selbst liegt, aber seinen zeitlichen Mittelpunkt hat in der Menschheit, seinen ewigen in der Gottheit. Dieses Weltbewußtsein, d. h. dieses weltgeschichtliche Bewußtsein Gottes, das Bewußtsein Gottes in der Weltgeschichte, ist zugleich das angestammte Gefühl des Verhältnisses des Einzelnen als des Mikrokosmos, der Gotteswelt im Kleinen, zum Makrokosmos, zur Gotteswelt im Großen, und zum All."

den eigentlichen Angelpunkt der Kantischen Philosophie. Die tiefsten und ausschlaggebenden Antriebe empfängt die Weltanschauung nicht aus dem Verstande, sie kommen aus der Willensseite, aus der praktischen Vernunft. Der Glaube an die Möglichkeit unserer letzten Zwecke, an die Möglichkeit des höchsten Guts in der Wirklichkeit ist eigentlich der feste Punkt in der Bildung der Weltanschauung. In der Lehre von den Postulaten und dem Primat der praktischen Vernunft hat Kant diese Gedanken in seine Formelsprache gefaßt. Wir würden nun sagen: nicht mit einer Forderung haben wir es hier zu tun, die einem den Glauben ins Gewissen schiebt, sondern mit einer Tatsache; es glaubt niemand und niemand kann glauben, daß die Wirklichkeit völlig gleichgültig oder gar feindselig sei gegen das, was ihm das letzte Ziel und höchste Gut ist. Mag jemand prinzipiell die Berechtigung des Glaubens an die Rücksichtnahme der Wirklichkeit auf menschliche Werte leugnen, tatsächlich setzt er doch ihre Zusammenstimmung voraus. Auch der Materialist glaubt an den Sieg der guten Sache, an die Übermacht der Vernunft, der Wahrheit, des Rechts, — glaubt also an eine moralische Weltordnung. Auch der Pessimist glaubt zuletzt an den Sieg des Besseren, sofern er an die Erlösung vom Übel glaubt: das Nichtsein, das kommt, ist ja gegen das Sein das Bessere. So finden wir Glauben auch bei denen, die prinzipiell alles Glauben verwerfen und nur das Erkennen wollen gelten lassen. Sie ziehen selber nicht die Konsequenz ihres Grundsatzes, oder anderseits, sie leugnen die Rechtmäßigkeit dessen, was sie doch selber tun: nämlich durch Glauben an die Zukunft über das Wissen hinausgehen.

Kants Unternehmung ging nun eben dahin, das Recht dieses tatsächlich allgemeinen Verhaltens gegenüber der grundsätzlichen Leugnung festzustellen. Er will dem Glauben an das „Reich der Zwecke" sein gutes Recht gegen die prinzipielle Verneinung im dogmatischen Atheismus verschaffen. Aber nicht durch theoretische Beweisführung. Das war das alte Verfahren; man hatte durch Metaphysik, durch Teleologien und Theodiceen, nachzuweisen unternommen, daß wirklich das Gute in der Wirklichkeit die herrschende Macht sei. Dies Verfahren gibt Kant als ein unmögliches auf; ein objektiver Beweis, der den Verstand nötigte, ist hier der Natur der Sache nach un-

möglich; jedem Beweis kann ein gleich starker Gegenbeweis entgegengesetzt werden. Es gibt auch hier eine Dialektik mit Antinomien. Und die Auflösung dieser dialektischen Antinomie liegt in derselben Wendung, worin Kant die Auflösung der kosmologischen Antinomien entdeckt: der Streit wird entschieden durch die Verlegung auf einen anderen Boden. Raum und Zeit, Kausalität und Notwendigkeit sind nur im Subjekt, damit verschwinden die dialektischen Antinomien, die von der Voraussetzung ausgingen, sie seien Bestimmungen der Dinge an sich. So gibt es auch Werte nur für das Subjekt; aber, und das ist nun der entscheidende Punkt, nicht für den Verstand, sondern nur für den Willen, für die „praktische" Vernunft. Und nun leitet ihn die Analogie weiter: die Natur ist nach der Kritik der reinen Vernunft nichts anderes als ein durch die gesetzmäßige Funktion unserer Intelligenz geordnetes System von Erscheinungen; eben darum haben die Formen unserer Intelligenz die Bedeutung und Gültigkeit von allgemeinen und notwendigen Bestimmungsstücken unserer Naturerkenntnis oder also der Natur selbst. In derselben Weise, fügt dann die Kritik der praktischen Vernunft hinzu, kommt nun auch den Bestimmungen der Willensseite unseres Wesens die Bedeutung und Gültigkeit von allgemeinen und notwendigen Bestimmungsstücken unserer Weltanschauung zu. Wie das Verstandesgesetz der Kausalität die Grundlage unseres Glaubens an die Naturordnung ist, so ist das Sittengesetz die Grundlage unseres Glaubens an eine moralische Weltordnung. Soweit das Sittengesetz als identischer Ausdruck der gesetzgebenden Vernunft anerkannt wird und gilt, so weit gilt der Glaube an das Reich der Zwecke, dessen Gesetzgebung eben das Sittengesetz ist.

Man mag an der Art, wie Kant diesen Gedanken einführt und durchführt, Anstoß nehmen. Der Grundgedanke ist durchaus berechtigt. Einem Wesen, das keinen Willen hätte, sondern reiner Verstand wäre, dem wäre es völlig unmöglich, die Bedeutung oder auch nur den Sinn eines Reiches der Zwecke und einer sittlichen Weltordnung als seiner inneren Gesetzmäßigkeit darzutun. Aber für einen Menschen mit einem menschlichen, durch die höchsten Zwecke der Menschheit bestimmten Willen ist der Glaube an eine sittliche Weltordnung natürlich und notwendig. Und dieser Glaube wird notwendig der

Schlußstein seiner ganzen Weltanschauung. Es ist unvermeidlich, daß unserer Philosophie, wie die Züge unserer Intelligenz, so auch die Züge unseres Willens sich eindrücken. Und wir haben nicht mehr Ursache, hierin eine Verfälschung unserer Weltanschauung zu erblicken, als in der räumlich-zeitlich-kausalen Form unseres Erkennens. Unsere Philosophie ist menschliche Philosophie, als Menschen können wir eine andere weder haben noch ertragen.*) —

Der negative Dogmatismus wird gegen diese Betrachtung einwenden: das heiße einen natürlichen Fehler unseres Denkens zum Prinzip erheben. Es sei freilich so, daß wir geneigt sind zu glauben, was wir wünschen. Die Aufgabe der Philosophie und Wissenschaft sei aber eben, die Erkenntnis von dem Einfluß des Willens zu befreien. Ursprünglich sei der Wille ganz herrschend und bestimme vollständig die Auffassung der Dinge; so sei der vielgestaltige Aberglaube entstanden, von dem Anthropologie und Geschichte uns Kunde geben. Allmählich habe in der Wissenschaft der Verstand sich so weit durchgesetzt, daß an die Stelle der interessierten Deutung gewissenhafte Beobachtung und unbefangene Anerkennung der Tatsachen getreten sei. Die Wissenschaft zeige nun überall, daß der Naturlauf gar nicht, wie kindliche Phantasie sich ausmalte, unserem Willen zu willen sei oder sich biegen lasse, vielmehr völlig gleichgültig gegen menschliche Absichten seinen Gang gehe, allein den ewigen großen Gesetzen folgend. Also wozu sich täuschen, wozu Dinge denken, die nicht sind? Die Dinge zu nehmen wie sie sind, das ist Weisheit und Tapferkeit zu-

*) Es ist dieser Punkt der Kantischen Philosophie, den neuerdings die protestantische Theologie zum Ausgangspunkt ihrer Religionsbetrachtung nimmt. Ich habe schon früher auf die Werke von Rauwenhoff und Bender hingewiesen. Ich nenne hier noch ein anderes bedeutendes Werk: J. Kaftan, Die Wahrheit der christlichen Religion (1888). Die Beweisführung wird darauf gestellt: ein theoretisch zwingender Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens ist unmöglich; weder auf dem philologisch-historischen Wege der Schriftbeweise der alten Orthodoxie, noch durch die philosophische Spekulation kann dem Verstande die Wahrheit dieses Glaubens bewiesen werden; der einzig mögliche Beweis ist die an den ganzen Menschen sich wendende Darlegung, daß die Idee von einem geschichtlichen Beruf und Ziel des Menschheitslebens oder die notwendige Idee von einem höchsten Gut in dem diesseitigen und jenseitigen Gottesreich des Christentums ihre Erfüllung finden. Wobei ich denn nicht verhehlen will, daß ich weder des Verfassers Ablehnung aller Metaphysik, noch seine Form der Einführung des Übernatürlichen mir anzueignen vermag.

gleich. Es kann ja keinen Gewinn bringen, sich falschen Vorstellungen hinzugeben.

Sicherlich nicht. Und ohne Zweifel ist es eine Erfahrung, die an jedem Tag aufs neue gemacht wird, daß der Naturlauf unsere Absichten durchkreuzt und auch das, was uns lieb und wert ist, zerstört. Aber ist damit schon ausgemacht, daß die Wirklichkeit nicht bloß im einzelnen, sondern auch im ganzen, nicht bloß gegen gelegentliche Einzelabsichten, sondern gegen unsere letzten und höchsten Zwecke sich gleichgültig verhält, und daß also der Glaube an eine „moralische Weltordnung" eine mutwillige Täuschung ist?

Es ist nicht meine Absicht, hier in eine Erörterung der alten Fragen nach der Natur und Bedeutung des Übels und der Möglichkeit einer Theodicee einzugehen. Bloß mit einer Frage will ich erwidern: wie müßte denn die Welt beschaffen sein, damit jener Glaube wenigstens als möglicher zugelassen werden könnte? Müßte etwa der Naturlauf jedem Wunsch fügsam sein oder ihm schon zuvorkommen? Hätten wir dann Ursache zu denken, daß der Naturlauf durch eine Vorsehung zu unserem Besten gelenkt werde? L. Büchner meint (Kraft und Stoff S. 236): „Unsinnig müßte derjenige sein, der im Ernst behaupten wollte, die Erde sei von einer allweisen und allgütigen Vorsehung als ein passender Wohnplatz eingerichtet worden! Nur die äußerste Anstrengung seiner Körper- und Geisteskräfte macht es dem Menschen überhaupt möglich, unter beständiger Bedrohung durch tausend Gefahren auf derselben zu existieren." Also nur dann hätten wir ein Recht, an eine Vorsehung zu glauben, wenn uns die Natur ohne Anstrengung unserer Kräfte zu leben möglich machte? Wenn es keine Arbeit und kein Mißlingen, keine Krankheit und keinen Tod gäbe, wenn die Erde das Schlaraffenland wäre, dann und nur dann dürften wir glauben, sie sei eines wohlwollenden Gottes Schöpfung?

Freilich, wir träumen alle einmal den Traum von einem Lande, in dem es keine Arbeit und keine Unruhe, kein Übel und kein Böses gibt, den sehnlichen Traum vom Paradies. Doch können wir wachend wohl so viel sehen, daß das Paradies nicht für uns wäre, solange wir sind, wie wir sind. Wir passen zur Erde, nicht zum Paradies. Eine Welt, in der es Widerstände und Hemmnisse, Mißlingen und Übel

gar nicht gäbe, wäre keine Welt für uns; wo bliebe da Raum für kräftiges Wollen und tapferes Handeln, für ernsten Kampf und glorreichen Sieg? Gut ist für mich eine Umgebung, die meinen Kräften angemessene Aufgaben stellt; gut ist für ein Volk, gut ist für die Menschheit eine Welt, die durch Widerstände ihre Anlagen und Kräfte herausfordert und entwickelt. Ohne Widerstände, natürliche und moralische, gäbe es keine Aufgaben und keine Arbeit, gäbe es überhaupt kein Leben und keine Geschichte. Wer Leben und Geschichte, menschliches Leben will, der will auch die Widerstände, will auch das Übel und Böse, nicht um ihrer selbst willen, aber als Bedingung menschlicher Willensbetätigung und Arbeit, als Übungsmaterial für Kräfte und Tugenden. Zur Übung der Kräfte zu dienen ist die Welt bestimmt, nicht zum passiven Genießen.*)

Also, wer beweisen will, daß die Welt schlecht ist, der muß beweisen, daß sie hierzu nicht taugt, daß sie dem Einzelnen und der Gesamtheit nicht die geeigneten Aufgaben stellt, daß der Mensch zur Entfaltung seiner Naturanlagen eine andere Welt brauchte. Oder mindestens müßte er nachweisen, daß eine anders gestaltete Welt diesen unseren letzten Zwecken besser als die unglücklicherweise wirkliche entsprochen hätte. Bis das geleistet, bis uns die bessere Welt, besser nicht durch Abwesenheit dieser oder jener Unbequemlichkeiten und Widerstände, sondern besser zur Vollendung der menschlichen Anlagen überhaupt, deutlich vorgezeichnet ist, wird man uns erlauben bei dem Glauben zu beharren, daß für unsere Natur, wie sie ist, die Welt, wie sie ist, eine angemessene, ja die beste Welt ist. Nicht behaupten wir, dies einzusehen oder beweisen zu können; wir haben nicht zur Vergleichung andere mögliche Welten und andere mögliche Menschennaturen; aber das behaupten wir: es gibt keine Einsicht, die dem Glauben entgegenstünde, daß diese Welt, wie sie ist, für uns angemessen und gut ist, daß die Wege, die die Menschheit, die jeder von uns geführt worden ist, gute Wege, Gottes Wege sind. Es gibt keine Theodicee als Wissenschaft; aber ebensowenig gibt es eine wissenschaftliche Antitheodicee. Der Verstand verhält sich indifferent gegen das Problem, ob die Welt gut oder schlecht ist.

*) Der Leser findet diese Andeutungen weiter ausgeführt in meinem System der Ethik (6. Aufl. 1903, I, 292 ff.).

Oder, so darf man doch hinzufügen, wenn er überhaupt hier Partei nimmt, dann kann es nicht für die Ansicht sein, daß die Wirklichkeit schlecht, für den Menschen schlecht und unpassend ist. Wer der neuen biologischen Theorie anhängt, der scheint doch eher auf die andere Ansicht geführt zu werden. Ist der Mensch nicht von außen auf die Erde gesetzt worden, sondern mit ihr selbst geworden und gewachsen, so scheint die Zusammenstimmung seiner Natur mit seiner Umgebung a priori notwendig zu sein: er ist dann dieser Umgebung mit seinem ganzen Wesen angepaßt, er müßte in jeder anderen Welt sich deplaciert vorkommen. Alle seine Kräfte und Tüchtigkeiten, ja sein Wesen und Wille, seine Sinne und sein Verstand selbst sind für die Erde und die Lebensbedingungen, die sie bietet, gebildet, wie sollte sie also nicht für dieses Wesen angemessen und gut sein? War sie ihm keine gütige Mutter? Nun, sie hat ihn durch manche harte Schule geführt. Aber vielleicht war es eben das, was ihm not tat. Oder weißt du es besser? So kommen wir auf die Forderung zurück: konstruiere aus dem unendlichen Möglichen die Welt, die für die Erziehung des Menschen besser gewesen wäre und mehr geleistet hätte.

Auch daran mag doch erinnert sein, daß nach der hierin einstimmigen Erfahrung der Völker das, was die Moral als das Gute und Rechtschaffene darstellt, sich in der Wirklichkeit als das Erhaltende und Fördernde, das Böse dagegen als das Hemmende und Zerstörende darstellt, im Leben der Einzelnen und im Leben der Völker. Im Augenblick kann es anders scheinen; da feiert Unrecht und Lüge manchen Triumph; aber, das Ende trägt die Last, so sagt in tausend Sprichwörtern die Weisheit der Völker. Und in ihrer geschichtlichen Erinnerung finden sie dafür die Bestätigung. Das Große und Gute war zwar in der Gegenwart oft verkannt und unterdrückt, während das Nichtige und Scheinbare und Schlechte in Geltung und Ansehen stand. Aber die Geschichte läßt sie die Rollen tauschen, sie macht aller Welt klar und deutlich, daß das Nichtige, so scheinbar es war, nichtig, und das Gute, so schlicht und unscheinbar es anfangs war, das Wirkliche und Bedeutende ist. Dem Schlechten mag der Tag gehören, dem Wahren und Guten gehört die Ewigkeit. Das ist vor allem die große Lehre des Christentums: durch Verfolgung, Märtyrertum und Tod geht der Weg zur Herrlichkeit. Triumphierend fragt sein

Glaube: Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg? Das Übel und das Böse hat keine Macht über die, die in Gottes Hand sind. Es kann sie äußerlich treffen, aber nicht innerlich überwinden, und so dient es allein zur Verherrlichung des Namens Gottes an ihnen. —

Ich verwahre mich zum Schluß nochmals gegen das Mißverständnis, als ob solche Betrachtungen zu einem den Verstand zwingenden theoretischen Beweis ausreichten, oder als ob durch sie Glaube und Religion erzeugt werden könnte oder müßte. Sie haben lediglich die Bedeutung, daß sie gegen den negativen Dogmatismus einer rein physikalischen Weltanschauung das Urteil in Freiheit setzen. Religion entspringt nicht aus dem Denken, sondern aus dem Erleben. Das gilt für den Einzelnen, wie für die Völker. Leben und Tod sind die großen Prediger der Religion; und solange sie predigen werden, so lange wird Religion auf Erden nicht aussterben.

Drei Gefühle sind es, in denen vor allem die Religion ihre ewig lebendigen Wurzeln hat, sie werden von Leben und Tod immer wieder in den Herzen der Menschen hervorgebracht: die Angst, die bewundernde Freude und die Enttäuschung. Erst wenn diese Gefühle aussterben, wird die Religion sterben, wird für das reine Wissen der Tag gekommen sein.

Angst und Not ist die erste Wurzel der Religion; sie haben den Menschen das Zaubern gelehrt, das wir oben als die Urform der Beziehung zu einem Übersinnlichen fanden. Noch jetzt sind Lebensangst und Todesnot die starken Antriebe, die den Menschen auf die Kniee werfen und ihn treiben, Zuflucht zu suchen vor der Natur bei etwas, was über der Natur ist. Am stärksten die Todesangst, sei es um das eigene, sei es um ein geliebtes anderes Leben; in der Angst vor der Vernichtung klammert sich das Gemüt an ein Ewiges und Überwirkliches, das nicht der Vernichtung unterliegt.

Freude und Bewunderung ist eine andere Wurzel der Religion. Jugendfrische und Gesundheit, hoffnungsvolle Tätigkeit und frohes Gelingen erzeugt eine freudige Stimmung, die in Dank überzugehen strebt. Reine Naturbetrachtung stimmt zur Andacht, die die Natur als Hinweisung auf ein Höheres, dessen Werk und Offenbarung sie ist, auffaßt. Sinnende Vertiefung in die Werke des Geistes, in die Schöpfungen der Kunst und Dichtung, in das Leben großer und

guter, tapferer und heiliger Menschen erfüllt das Herz mit den Gefühlen des Schönen und Erhabenen, der Bewunderung und Verehrung, und auch dieser Gefühlen ist es eigen, ihm die Richtung nach oben zu geben auf ein Allgutes und Vollkommenes, dessen Abglanz alles Schöne und Gute auf Erden ist. Das ist Goethes Religion:

In unsres Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten;
Wir heißen's: fromm sein!

Eine dritte Wurzel der religiösen Empfindung ist die Enttäuschung und Weltmüdigkeit. In den Erlösungsreligionen tritt diese Seite stark und deutlich hervor. Das Leben und die Welt hielten nicht, was sie dem jugendlich Hoffenden versprachen; bittere Enttäuschung, grimmige Reue nagt am Herzen, da rettet es sich vor Verzweiflung und Lebensekel durch die Flucht aus dieser Welt zu einer besseren Welt, wirft es sich, fliehend vor der Härte und Selbstgerechtigkeit, der Gemeinheit und Falschheit der Menschen, an Gottes Herz. In aller idealistischen Philosophie ist etwas von dieser Empfindung; bei Plato, bei Fichte klingt sie an. Die Entrüstung über die Welt und die Menschen, wie sie sind, treibt die Behauptung hervor: diese Welt ist gar nicht die wirkliche Welt, sie kann es nicht sein, sie ist zu gering dazu: es gibt, es muß geben eine reinere, höhere Welt jenseits dieses Dunstkreises der Sinnlichkeit. — Wem bliebe diese Empfindung ganz fremd? Etwas von dem contemtus mundi, der im Christentum so stark hervortritt, empfindet wohl jedes höher gestimmte Gemüt. Die Menschen sind nicht, wie kindliches Vertrauen sie voraussetzte; hinter dem schönen Schein, mit dem sie sich zu umgeben wissen, verbirgt sich gemeines Streben und niedrige Gesinnung; mit dem Schönen und Guten ist es ihnen kein Ernst, kleine Zwecke und niedrige Absichten verfolgen sie selbst und setzen sie bei anderen voraus; das Große und Vortreffliche erfüllt sie mit Neid, ernste und große Bestrebungen erwecken bei ihnen Mißtrauen und Haß, und ein unbarmherziges Gericht ergeht über den, der nicht mit ihnen das Kleine groß, das Falsche echt, den Schein Wahrheit nennen will. Da wendet sich das Herz mit Trauer und Entrüstung ab und beruft sich von dem Gericht der Menschen auf einen höheren und gerechteren

Richter; sich Gottes getröſten und nicht auf eitle und beſtechliche Menſchen, nicht auf die creatura fallax bauen, wird das Geſetz ſeines Lebens. Es iſt auf Erden nichts Großes geſchehen, wo nicht von dieſer Empfindung etwas lebendig war. — Und welchem Leben bliebe eine andere Enttäuſchung erſpart: du ſtrebteſt nach den Dingen dieſer Welt, nach Geld und Gut, nach Ehre und Stellung, nach Genuß und Wohlleben, und du machſt nun auch die tauſendmal gemachte Erfahrung, daß ſie nicht das Herz zu ſättigen vermögen; du trugſt dich mit großen Dingen, du dachteſt die Schönheit, die Wahrheit zu erjagen und findeſt dich nach manchem langen Weg und Umweg in Irrtum und Finſternis; du zogſt einmal aus für Recht und Freiheit zu ſtreiten, aber du biſt müde und nachgiebig geworden und haſt deinen Frieden mit der Welt gemacht. Auch dieſe Enttäuſchung wird zum Antrieb, nach einem Höheren auszuſchauen, wird zur Sehnſucht nach einer Erlöſung von dieſem ganzen ſinnlich-zeitlichen Weſen. Alles Irdiſche kommt dem weltmüden Gemüt ſchal und öde vor, und es ſpricht mit dem Dichter, dem nichts Menſchliches fremd geblieben iſt:

Ach ich bin des Treibens müde!
Was ſoll all der Schmerz und Luſt?
Süßer Friede,
Komm, ach komm in meine Bruſt!

Das ſind die Gefühle, die das Verlangen nach Religion im Menſchenherzen hervortreiben. Solange ſie nicht ganz durch fette Sicherheit und Kulturhochmut, durch Selbſtbewunderung und Byzantinertum verdrängt werden, wird dies Verlangen ſtets neu keimen.

Erfüllung aber findet es allein in einer gegebenen, *geſchichtlichen* Religion, nicht in ausgedachten Gedanken oder Bildern, die ſich der Einzelne erfindet. Das Selbſterdachte iſt ein Willkürliches, das man behalten und auch beiſeite tun kann. Von der Religion aber verlangt der Menſch eben dies, daß ſie ihn über ſich ſelbſt und ſeine Willkür erhebe und ihn auf einen feſten und verläßlichen Grund ſtelle. Dieſen bietet allein eine geſchichtliche Religion, der Glaube, in dem die Väter lebten und ſtarben. Die großen Symbole, die ſchon dem Kinde den Sinn der Welt deuteten, die werden, wenn ſich das religiöſe Bedürfnis regt, im Bewußtſein wieder lebendig; ſie ſtellen ſich nun dem Gemüt als das Feſte und Ewige dar, als das allein Ver-

läßliche im Schwanken der Meinungen. Die Lehrgebäude der Philosophen, die Theorien der Gelehrten, die Systeme der Theologen vergehen, wie zwischen Abend und Morgen die Wolken kommen und gehen, indes die großen Symbole bleiben, wie die Sterne des Himmels, wenn sie auch auf Augenblicke von den vorüberziehenden Wolken dem Blick verdeckt werden.

Dem Wanderer, der aus dem Hochgebirge in die Ebene zurückkehrt, werden zunächst die Gipfel durch die näheren Vorberge verdeckt; in dem Maße, als er sich weiter entfernt, sinken die Vorberge zusammen und am Ende ragen einsam über die weite Ebene her die schneeigen Spitzen. So geht es dem Menschenkind mit der Religion. Werden zunächst durch die Fülle neuer Eindrücke, welche Welt und Leben auf den in die Welt hinaustretenden Jüngling machen, die ersten großen Jugendeindrücke zurückgedrängt und wohl ganz unsichtbar gemacht, so beginnt, wenn die Zeit des Rückblickens kommt, wenn die elterliche Generation abstirbt und neues junges Leben sich zu den eigenen Füßen regt, die Erinnerung an die Jugend und Heimat mächtig hervorzutreten; und mit ihnen kommt dann die Erinnerung an die geistige Heimat, an die Welt der Bilder und Anschauungen, in der das Bewußtsein des Kindes lebte. Und indem jetzt der große Sinn dieser Dinge der durch mannigfache Lebenserfahrung bereicherten Seele aufgeht, entsteht zugleich der Trieb, sie fortzupflanzen und durch Überlieferung der großen geheimnisvoll-offenbaren Wahrheiten die zukünftigen Geschlechter mit dem Leben der Vorfahren zu verknüpfen. So wird der Keim der Religion von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt; das Leben bringt ihn zur Entwicklung, nicht überall auf gleiche Weise, und mancher Keim geht überhaupt nicht auf; aber generatio aequivoca findet hier so wenig wie sonst in der organischen und geschichtlichen Welt statt.

Religion gibt es nur und kann es nur geben in Gestalt der geschichtlich gewordenen, in Symbolen und heiligen Handlungen ausgeprägten konkreten Volksreligionen. Eine abstrakte Religion, wie man sie unter dem Titel einer Vernunft- oder Naturreligion gesucht hat, ist nicht möglich; sofern bei einzelnen denkenden Menschen so etwas vorkommt, ist es ein Überrest, ein letzter Widerschein einer vollen konkret-wirklichen Religion.

Vortrefflich ſagt hierüber Renan in der gedankenreichen Abhandlung über die Metaphyſik und ihre Zukunft (Fragments philosophiques S. 327): „Den Deismus wird ſeine Durchſichtigkeit ſtets verhindern eine Religion zu werden. Eine Religion, welche ſo klar wäre wie die Geometrie, würde keine Liebe und keinen Haß erregen. Das aber allein ſchafft ein Band zwiſchen den Menſchen, was eine freie und perſönliche Wahl einſchließt: je evidenter eine Wahrheit iſt, deſto weniger macht man ſich aus ihr: Leidenſchaft erregt nur, was dunkel iſt, denn die Evidenz ſchließt die individuelle Wahl aus." Der kritiſche Philoſoph wird daher nicht verſuchen, die „Religion ihrer beſonderen Glaubensartikel zu entkleiden; er glaubt nicht, daß man durch Analyſe der verſchiedenen Religionen auf dem Grunde des Schmelztiegels die Wahrheit finden würde. Ein ſolcher Verſuch würde nur das Nichts und das Leere ergeben; jedes Ding hat ſeinen Wert nur in ſeiner eigentümlichen, für uns charakteriſtiſchen Form. Er nimmt jedes Symbol für das, was es iſt, für einen eigentümlichen Ausdruck eines Gefühls, das nicht täuſcht. Die Wahrheit eines Symbols ſteht eben darum nicht im Verhältnis zu ſeiner Einfachheit. In den Augen des Deiſten müßte der Islam für die beſte Religion gelten; in den Augen des kritiſchen Philoſophen iſt der Islam eine ſehr dürftige Religion, welche dem Menſchengeſchlecht mehr Böſes als Gutes gebracht hat. Laſſen wir die Religion von Gott reden und hüten wir uns, in der Abſicht, ſie zu vereinfachen, ſie zu zerſtören. Rühmen wir uns nicht unſerer Überlegenheit; ihre Formeln ſind nur um ein geringes mehr mythiſch als die unſerigen, und ſie haben große Vorzüge, die wir nie erreichen. Eine Formel iſt eine Grenze und der Beſtreitung ausgeſetzt; ein Hymnus, eine Harmonie ſind es nicht, denn ſie enthalten keine Logik und nichts Diſputierbares an ſich. Die Dogmen der Katholiken ſtoßen uns ab, ihre alten Kirchen ſind unſer Entzücken. Die Bekenntniſſe der Proteſtanten ſind uns gleichgültig, die herbe Poeſie ihres Gottesdienſtes zieht uns lebhaft an. Das Judentum ſagt uns wenig zu, aber ſeine alten Pſalmen ſprechen noch zu unſerem Herzen."

Dies ſollten diejenigen nicht vergeſſen, die durch Philoſophie eine neue Religion zu zimmern bemüht ſind. Eine Religion beſteht nicht aus begrifflichen Formeln, ſondern aus konkreten Symbolen; Symbole können aber nicht gemacht werden, ſie können nur durch geſchicht-

liches Wachstum entstehen. Eine Religion kann neue Elemente aufnehmen, der alte Stamm kann neue Schößlinge treiben, aber sie entsteht nicht durch generatio aequivoca; wie hat das Christentum in allen Punkten, im Glauben wie im Kult, die Verknüpfung mit der Religion Israels festgehalten. Mir scheint, es muß jeden, der für die Poesie der Geschichte auch nur ein leises Verständnis hat, unendliche Langeweile mit Gähnen und Fröfteln überkommen, wenn er gegen eine wirklich geschichtliche Religion die Versuche künstlicher Neubildung, wie z. B. Comtes Religion der Humanität mit ihren Begriffen und Formeln, ihren Symbolen und ihrem Kult hält.*)

Und auch das sollten die Stifter neuer Religionen nicht vergessen, daß es ohne das Transzendente keine Religion gibt. Die Beziehung zum Transzendenten abstreifen, heißt die Religion zerstören. Wir können einen lebenden Menschen oder eine geschichtliche Persönlichkeit lieben und verehren, aber religiöse Ehrfurcht können wir nur vor einem metempirischen, einem überwirklichen Wesen empfinden. Jedes wirkliche Wesen hat Schranken, dem Ideal allein fehlt das Negative. Ein geschichtliches Wesen kann Gegenstand religiöser Verehrung nur dadurch werden, daß es aus der empirischen Welt herausgehoben und in die Welt der Dichtung, der Ideale, der Symbole versetzt wird. Hätten wir statt der vier Evangelien eine vierbändige Biographie Jesu, die uns bis ins Kleinste alles berichtete, was er jeden Tag getan und gesprochen hat, der Eindruck auf das Gemüt würde unendlich viel geringer sein. Die Biographie würde den Menschen mit all seiner Bedingtheit zeigen; die Evangelien bieten uns wenige große und erhabene Züge, die kleinen Züge der alltäglichen Menschlichkeit fehlen oder sind nur leise angedeutet; so sehen wir in Jesu das Bild Gottes, des Überwirklichen, Übergestaltigen, Unendlichen. Das ist das Recht und die Notwendigkeit der Vergottung Jesu im

*) Man sehe die Mitteilungen über diesen Punkt in einer an interessanten Tatsachen reichen Studie von dem Jesuiten H. Gruber, Comte und der Positivismus (1890) und versäume nicht, auch die zweite Studie desselben Verfassers: Der Positivismus vom Tode A. Comtes bis auf unsere Tage (1891) nachzulesen; man findet hier eingehende Mitteilungen über das ganze Kultzeremoniell der orthodoxen Positivisten in Frankreich und England. Wir haben hier Liturgie, Gebet, Sakramente, Wallfahrten, nur Gott fehlt; statt seiner wird in den Gebeten, auch in der Lesung der Imitatio Christi, „Menschheit" gesetzt.

Glauben der Kirche: der Gegenstand unserer religiösen Verehrung ist nicht der empirische Mensch, sondern ist Gott, der in diesem Menschen uns erschienen ist und den Weg zum Leben und zur Seligkeit zeigt.

Der Positivismus glaubt, daß der Mensch den Zug zum Unendlichen und Transzendenten, der die bisherige Religion charakterisiert, abzustreifen im Begriff ist. Ich halte das für eine Täuschung. Das Hinausstreben in unbestimmter Sehnsucht nach einem Unendlichen und Allguten ist ein dem Menschen eingeborener und unverlierbarer Drang. Er findet in den Gütern und Gestalten der Erde, der erfahrbaren Wirklichkeit, nicht volle Sättigung; es kommen wenigstens Stunden, wo alles Irdische und Zeitliche ihm gering und klein wird, wo die Sehnsucht nach einem Ewigen und Unvergänglichen ihn ergreift. Und nicht bloß dem Gemüt, auch dem Intellekt wird die gegebene Wirklichkeit zu enge: wenn du nun wirklich alle Wissenschaft wüßtest, wenn du auf alle Fragen, um welche die Geschichtskundigen und die Naturforscher sich rastlos bemühen, die Antwort hättest, was wäre es Großes? Jenseits des Wißbaren und Vorstellbaren und Sagbaren ist das Wirkliche und Vollkommene. Seltener als in den Tagen Fausts, der spekulativen Philosophie und der Romantik, wandeln den heutigen Menschen solche Stimmungen an; das Genügen im Nächsten und Kleinen ist für den Geist der Gegenwart bezeichnend. Es war es auch für das Zeitalter der Aufklärung; Klarheit und Nützlichkeit war seine Freude. Aber der Pendelschlag des geschichtlichen Lebens brachte auf die Aufklärung Sturm und Drang, Romantik und Mystik. Hat vielleicht auch heute das Pendel schon seinen äußersten Punkt erreicht und ist im Rückschwung begriffen? Die Überschätzung wenigstens der wissenschaftlichen Forschung und ihrer Leistungen dürfte ihren Höhepunkt überschritten haben; und die Bewunderung der Realpolitik scheint auch merklich nachzulassen. Ein Verlangen nach einem neuen, reicheren, freieren, geistigeren Lebensinhalt scheint sich, nach manchen Symptomen zu urteilen, in den Völkern des Abendlandes wieder zu regen: die Sehnsucht nach leitenden Ideen, die Sehnsucht nach Religion.*) Mag

*) Daß P. de Lagardes Deutsche Schriften (3. Aufl. 1891) durchzudringen beginnen, ist ein solches Symptom; der Atem der Zukunft ist in ihnen. Das harte Urteil über die Sattheit der Gegenwart im Gemeinen und Kleinen berührt wie der herbe Luftzug, der dem Aufgang der Sonne vorhergeht.

sich der Geist zeitweilig an das Zeitliche und Vergängliche ganz zu verlieren scheinen, es kommt die Zeit, wo er all der Dinge, denen er atemlos nachjagte, müde wird, wo er gesättigt von Nationalreichtum und prunkendem Genuß, von Ruhm und allgemeiner Bildung, sich wieder auf sich selbst und das Ewige besinnt.

Doch ist es jedem eingeboren,
Daß sein Gefühl hinauf und vorwärts dringt,
Wenn über uns, im blauen Raum verloren,
Ihr schmetternd Lied die Lerche singt,
Wenn über schroffen Fichtenhöhen
Der Adler ausgebreitet schwebt,
Und über Flächen, über Seen
Der Kranich nach der Heimat strebt.

In diesem Sinne ist die Religion mit Philosophie, Glauben mit freiestem Denken vereinbar. Religion fordert nicht zu denken, was nicht gedacht werden kann, sondern zu glauben, was dem Gemüt, dem Willen entspricht, dem Denken nicht widerspricht. —

Woher kommt denn aber der klaffende Widerspruch zwischen dem Glauben und der Wissenschaft, zwischen den wirklichen Überzeugungen und dem Religionsbekenntnis, der die große Krankheit unserer Zeit ausmacht? Offenbar daher, daß aus der Religion ein pseudowissenschaftliches System gemacht ist, und für dessen Formeln unbedingte Anerkennung gefordert wird. Gegen die Unterwerfung unter solche von Menschenhänden gemachte Dogmen lehnt sich der Freiheitssinn und das empfindlichere theoretische Gewissen der Neuzeit auf. Eine alte Rede schiebt den Unglauben auf den schlechten Willen, der sich der heilsamen Zucht nicht unterwerfen wolle. Vielleicht kommt auch so etwas vor. Aber das wäre mutwillige Selbsttäuschung, wenn man auf diese Ursache alle Entfremdung von der Kirche und allen Widerstand gegen den Glauben schieben wollte. Daran glaubt außerhalb der engen Kreise, in denen jene Rede hergebracht ist, längst niemand mehr, daß nur schlechte Menschen ungläubig im kirchlichen Sinn sind, alle Welt weiß, daß fast alle die Männer, die unser Volk als seine geistigen Führer und als gute, wahrhafte und tapfere Männer verehrt, daß Goethe und Schiller, Kant und Fichte — und welchen Namen müßte man hier nicht nennen? — den kirchlich Ungläubigen zuzuzählen sind.

Also nicht hier liegt die Ursache der weitverbreiteten Abneigung gegen Religion und Kirche; sie liegt darin, daß im Namen der Religion Unterwerfung nicht unter Gottes Gebot, sondern unter Menschensatzung gefordert wird; das Bekenntnis erscheint als ein Joch, den Gehorsam zu prüfen, als der Weg zum praemium servitutis, zu Amt und Beförderung. Das erzeugt den Haß. Die heiligen Schriften müßten ja für jeden, der Sinn für das Einfache und Wahre, für das Große und Erhabene hat, anziehend und erbaulich sein. Was sie so manchem gleichgültig oder verhaßt macht, das ist, daß man sie ihm nicht zu freier Aneignung des ihm Gemäßen überläßt, sondern ihn mit der Forderung bedrängt, darin inspirierte, buchstäblich wahre Belehrungen über natürliche und historische Tatsachen zu sehen. Man denke an die Lage der vielen Tausende von Lehrern, die täglich die Pein leiden, lehren zu müssen, was sie nicht glauben, und nicht sagen zu dürfen, was sie denken. Die alten symbolischen Handlungen, geheiligt durch die Ehrfurcht der Jahrtausende, müßten ja jedem, der auch nur für geschichtliches Leben Sinn hat, ehrwürdig und heilig sein; sie sind unerträglich geworden durch polizeilichen Zwang und zudringliche Vorschriften über das, was man dabei denken und empfinden soll oder nicht darf. Das Glaubensbekenntnis, als freies Bekenntnis, daß man der großen durch die Jahrtausende gehenden sittlichen Lebensgemeinschaft, die in Jesus den Bringer des Heils sieht, angehören, in ihr leben und sterben wolle, würde Tausenden aus der Seele kommen, die ihm nun mit Mißtrauen und Abneigung gegenüberstehen, weil man die drei Artikel ihnen als Kinder durch Auswendiglernen, als Knaben durch Erklären, als Jünglingen durch Abnötigung des öffentlichen Bekenntnisses zuwider gemacht hat.

Der Glaube ist seiner Natur nach die zarteste, freieste und innerlichste Lebensbetätigung. Sie stirbt ab, wo Nötigung, Menschenfurcht und Politik ins Spiel kommen. Das ist die offenbarste aller Wahrheiten, die die Geschichte der abendländischen Völker lehrt, freilich eine Wahrheit, die den Politikern schwer eingeht: was können wir denn tun, um dem Volk die Religion zu erhalten? — Ich weiß es wahrlich nicht, es sei denn dies, daß ihr bei der Frage der Erhaltung der Religion an euch selbst zuerst denkt.

Zweites Buch.

Die erkenntnistheoretischen Probleme.

Einleitendes.

Die erkenntnistheoretiſchen Fragen ſtehen gegenwärtig — oder vielleicht darf man ſchon ſagen, ſtanden bis vor kurzem, denn ein Umſchwung iſt in letzter Zeit unverkennbar — im Mittelpunkt des philoſophiſchen Intereſſes. Sie hatten die Aufmerkſamkeit von den metaphyſiſchen Fragen vielfach ganz abgelenkt; manchen ſchien die Aufgabe der Philoſophie in Erkenntnistheorie überhaupt aufzugehen. Mindeſtens aber, glaubte man, müſſe allen weiteren Erörterungen die erkenntnistheoretiſche Unterſuchung der Fähigkeiten und Grenzen des Erkennens voraufgehen.

Die Geſchichte iſt nicht dieſen Weg gegangen. Die Philoſophie hat überall mit Metaphyſik begonnen; Fragen nach der Geſtalt und Entſtehung des Univerſums, nach Natur und Urſprung des Seienden, nach dem Weſen der Seele und ihrem Verhältnis zum Leibe bildeten immer die erſten Gegenſtände des philoſophiſchen Nachdenkens. Erſt nach langer Beſchäftigung mit ſolchen Fragen tritt die Frage nach dem Weſen des Erkennens und ſeiner Möglichkeit überhaupt hervor. Sie wird hervorgetrieben durch die zwieſpältigen Anſichten, worauf das Nachdenken über die phyſiſchen und metaphyſiſchen Fragen führt. Der Zwieſpalt drängt die Frage auf: iſt es dem menſchlichen Verſtande überhaupt möglich, jene Fragen zu löſen? Die Erkenntnistheorie entwickelt ſich als kritiſche Reflexion über die Metaphyſik. So iſt der Gang der Geſchichte im Altertum, ſo wieder in der Neuzeit.

Die griechiſche Philoſophie beginnt mit kosmologiſch-naturphiloſophiſchen Spekulationen. Die ioniſche, die eleatiſche, die atomiſtiſche Philoſophie ſind in erſter Linie metaphyſiſche Syſteme. Es fehlt nicht an einer Anſicht über das Weſen und den Urſprung der Erkenntnis, aber ſie bleibt abhängig von der Metaphyſik. Und ähnlich ſteht die Sache in den großen begrifflich-ſpekulativen Syſtemen des Plato und Ariſtoteles; die Erkenntnistheorie fehlt nicht, aber ſie wird

gleichsam vom Standpunkt der Metaphysik behandelt: das Erkennen findet sich auch in der Wirklichkeit, und so entsteht die Aufgabe, seinen Ort zu bestimmen. Erst in den späteren akademischen und skeptischen Schulen tritt die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens und seiner Gewißheit in den Vordergrund, nachdem sie zuerst von den Sophisten allgemein gestellt war.

Ebenso beginnt die moderne Philosophie mit metaphysischen Systembildungen; das 17. Jahrhundert mit seinen großen Systematikern, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, gleicht darin dem 5. Jahrhundert v. Chr. Auch hier fehlt die Erkenntnistheorie nicht, aber sie wird vom Gesichtspunkt der Metaphysik konstruiert. Mit J. Lockes Versuch über den menschlichen Verstand wird die Erkenntnistheorie selbständig; sie entsteht, wie die Vorrede zu diesem Werke zeigt, als kritische Reflexion über die Metaphysik, zunächst über die herrschende Schulmetaphysik, die mit ihren leeren Begriffen den Verstand verdunkelt und die Erkenntnis hemmt, doch auch über die Metaphysik der modernen Systeme, besonders des Descartes. Ihr Ziel ist, die Gegenstände möglicher Erkenntnis zu ermitteln und die Grenzen der Erkenntnis abzustecken. Möglicher Wissenschaften findet sie vier: Mathematik und Moral als demonstrative, Physik und Psychologie als erfahrungsmäßige Wissenschaften. Für Metaphysik ist eigentlich kein Raum, wenn man nicht eben die Reflexion über die Erkenntnis darunter verstehen will. An Locke schließt sich D. Hume. In der französischen Philosophie ist A. Comte der Hauptvertreter dieser Ansicht, nach ihm wird sie Positivismus genannt. Der deutschen Philosophie ist sie, nicht ohne beträchtliche Umbildungen, durch J. Kant angeeignet worden, sie heißt bei ihm Kritizismus. Der neuen Metaphysik, die auf erkenntnistheoretischer Grundlage von der spekulativen Philosophie aufgerichtet wurde, sowie ihrem Nachfolger, dem dogmatischen Materialismus, ist dann in dem Neukantianismus wieder die kritische Reflexion der Erkenntnistheorie gefolgt.

Eine Einleitung in die Philosophie ist darauf hingewiesen, den historischen Weg zu gehen und mit der Metaphysik zu beginnen. Dazu kommt, daß für das allgemeine Interesse die Metaphysik immer die erste Stelle einnehmen wird. Übrigens bin ich der Ansicht, daß die

metaphysischen Fragen auf jeden Fall eine selbständige Behandlung erfordern und nicht durch erkenntnistheoretische Erwägungen ersetzt werden können; sie kehren, wo man es versucht, unter anderem Titel und in unbequemerer Fassung wieder. Kant hat der deutschen Philosophie kein gutes Beispiel damit gegeben, daß er der Metaphysik die Selbständigkeit genommen und sie in die erkenntnistheoretische Untersuchung hineingezwängt hat; die Fragen der Psychologie, Kosmologie und Theologie werden in der Dialektik mehr beseitigt und abgewiesen, als behandelt und gelöst.

Ich will im folgenden bloß ein paar Umrisse erkenntnistheoretischer Betrachtung geben, so viel als mir erforderlich und ausreichend erscheint, über die Natur dieser Untersuchungen im allgemeinen zu orientieren und der vorausgegangenen metaphysischen Behandlung der philosophischen Probleme die von dieser Seite notwendigen Ergänzungen zu geben. — Wir vergegenwärtigen uns zunächst die Hauptprobleme der Erkenntnistheorie und ihre möglichen Lösungen.

Auf zwei letzte Fragen gehen, wie schon oben (S. 51) angedeutet worden, die erkenntnistheoretischen Untersuchungen hinaus, die Frage nach dem Wesen und die Frage nach dem Ursprung des Erkennens: was ist Erkennen? und wie wird Erkenntnis gewonnen? Jede dieser Fragen gibt zur Entstehung eines großen Gegensatzes der Anschauungen Veranlassung: Realismus und Idealismus (Phänomenalismus) sind die beiden entgegengesetzten Grundformen der Beantwortung der ersten, Empirismus und Rationalismus der zweiten Frage.

Auf die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis gibt der Realismus die Antwort: Erkennen ist Abbildung der Wirklichkeit, die Vorstellung ist dem Ding vollkommen ähnlich, sie ist ein alterum idem des Dinges, nur ohne die Dingheit oder Wirklichkeit. — Der Idealismus oder Phänomenalismus dagegen behauptet: Vorstellungen und Dinge, Denken und Sein sind durchaus verschieden und völlig unvergleichbar.

Auf die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis gibt der Sensualismus oder Empirismus die Antwort: alles Erkennen entspringt aus der Wahrnehmung, äußerer oder innerer Wahrnehmung; durch Kombination von Wahrnehmungen entsteht Er-

fahrung; durch Sammlung und Bearbeitung der Erfahrung entsteht Wissenschaft. — Der Rationalismus dagegen behauptet: alle eigentliche oder wissenschaftliche Erkenntnis entspringt aus der Vernunft, d. h. aus immanenter Entwicklung von Folgerungen aus ursprünglich gewissen Prinzipien, die nicht aus der Erfahrung stammen.

Da jede Erkenntnistheorie auf beide Fragen antworten und also zu beiden Gegensätzen Stellung nehmen muß, so erhalten wir ein viergliedriges Schema möglicher Grundformen der Erkenntnistheorie. Es sind die folgenden:

1. Realistischer Empirismus; seine Behauptung ist: wir erkennen die Dinge durch die Wahrnehmung, besonders die Sinneswahrnehmung, wie sie an sich selber sind. — Es ist die Anschauung, die der gemeinen Vorstellung am nächsten kommen dürfte.

2. Realistischer Rationalismus; seine Behauptung ist: wir erkennen die Dinge wie sie sind, aber nicht durch die Sinne, sondern nur durch die Vernunft. — Es ist die Anschauung, die den großen metaphysischen Systembildungen eigen ist: Plato, Spinoza, Hegel behaupten alle eine adäquate Erkenntnis der Wirklichkeit durch Vernunft.

3. Idealistischer Empirismus; seine Behauptung ist: wir wissen um die Dinge nur durch Wahrnehmung, freilich gibt diese keine adäquate Erkenntnis. — Es ist die erkenntnistheoretische Kritik der rationalistisch-metaphysischen Systeme, welcher diese Auffassung angehört; Hume ist ihr konsequentester Vertreter.

4. Idealistischer Rationalismus; seine Behauptung ist: wir können die Wirklichkeit a priori durch reine Vernunft erkennen, freilich nicht, wie sie an sich ist, sondern nur, wie sie uns erscheint, und zwar nur der Form nach. — Das ist die Anschauung Kants.

Von den Geschichtschreibern der Philosophie pflegt noch eine Form der Erkenntnistheorie aufgeführt zu werden: der Skeptizismus; seine Behauptung sei: wir können überhaupt nichts erkennen. Hin und wieder gibt sich auch noch jemand die Mühe, diese Ansicht zu widerlegen. Es scheint mir überflüssige Mühe. Wenn es jemals wirklichen Skeptizismus gegeben hat, so ist er doch in der Neuzeit ausgestorben. Es gibt hier keinen Philosophen, der daran zweifelte,

daß es wirkliches Wissen gibt, das sich vom Nichtwissen unterscheidet. Man pflegt auf Hume als Vertreter des Skeptizismus hinzuweisen. Hume spielt allerdings mit dem Ausdruck, er ist durch die Mißverständnisse seiner Auffassung hinlänglich dafür gestraft worden; es ist ihm aber nie eingefallen zu behaupten, es gebe keine Wissenschaft. Er hat nur behauptet einerseits, daß die natürliche Theologie mit ihren Beweisen des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele keine Wissenschaft sei; anderseits, daß es unmöglich sei, von Tatsachen anders als durch Erfahrung zu wissen, und daß es eben darum keine allgemeine und notwendige Erkenntnis von Tatsachen geben könne. — Es ist Kant, der Hume zum Skeptiker gestempelt hat, gegen den er die Wissenschaft oder die Möglichkeit der Metaphysik, der Physik und selbst der Mathematik retten müsse. Was die reine Mathematik anlangt, so beruht Kants Urteil über Humes Skeptizismus auf reinem Mißverständnis; was die Metaphysik anlangt, so verwirft er nicht minder als Hume die rationale Theologie, Kosmologie und Psychologie. Es bleibt die Physik; hier geben beide zu, es gibt eine solche Wissenschaft; verschieden ist nur die Ansicht über die Form und die Natur der Gewißheit ihrer Sätze: Kant meint, es seien darunter absolut allgemeine und notwendige Sätze (synthetische Urteile a priori), während Hume auch die Grundsätze nur als auf Erfahrung ruhende präsumtiv allgemeine Sätze gelten lassen will; ein Unterschied der Ansichten, der nicht zweckmäßig durch den Ausdruck bezeichnet wird: Hume leugne die Möglichkeit der Physik überhaupt.

Soviel ich sehe, steht es mit den übrigen sogenannten Skeptikern ähnlich; sie leugnen nicht die Möglichkeit oder das Dasein der Wissenschaften, sondern betonen nur die Beschränktheit und Ungewißheit menschlicher Wissenschaft, verglichen mit einem möglichen Ideal der Erkenntnis, wie es in einem göttlichen Geist Wirklichkeit haben mag. Der Skeptizismus innerhalb der modernen Philosophie richtet sich überall eigentlich gegen die Anmaßungen der transzendenten Spekulation; er zeigt ein doppeltes Gesicht, sofern er entweder den religiösen Glauben oder die empirische Forschung gegen die Übergriffe der Spekulation verteidigt.

Erstes Kapitel.

Das Problem des Wesens oder das Verhältnis der Erkenntnis zur Wirklichkeit.

1. Die idealistische Gedankenreihe.

Zum Ausgangspunkt nehmen wir auch hier die gemeine Vorstellung. Ihr Standpunkt ist ein naiver Realismus. Sie ist überzeugt, daß unsere Vorstellungen den Dingen gleichen, wie Kopien den Originalen, nämlich die wahren; die falschen sind eben darum falsch, daß sie nicht treue Abbilder des Wirklichen sind. Es befinden und bewegen sich also draußen im Raum Körper, sie sind ausgedehnt, undurchdringlich, haben Gestalt, Farbe, Geschmack, Geruch 2c.; alles das sind absolute Eigenschaften, die sich durch die Sinne unserer Vorstellung gleichsam eindrücken.

Die erwachende Reflexion führt zu allerlei Zweifeln. Die Sinne täuschen, wenigstens zuweilen, der Stab im Wasser erscheint dem Auge gebrochen. Hier korrigiert der Tastsinn die Täuschung, wer kontrolliert aber den Tastsinn? Der Fieberkranke sieht und hört Dinge, die nicht sind, aber ihm sind die Halluzinationen Wahrnehmungen. Der Träumende glaubt an die Wirklichkeit dessen, was der Traum ihm vorgaukelt. Wo ist das Kriterium, an dem man Halluzinationen und Träume von wirklichen Wahrnehmungen unterscheiden kann? Der Fieberkranke hält sich ja nicht für krank, und der Träumende weiß nichts davon, daß er träumt; ja es geschieht wohl, daß man träumt: diesmal ist's aber doch kein Traum, daß ich fliege oder einen Schatz finde, sondern wirkliche Wirklichkeit. — Oder das begriffliche Denken lehnt sich, um sein besseres Recht darzutun, gegen die sinnliche Wahrnehmung auf; die Bewegung ist nicht denkbar, argumentiert Zeno, also kann sie auch nicht wirklich sein; es müßte ein Körper denn zugleich an einem Orte sein und auch nicht sein können. Also täuschen uns die Sinne, die uns die Vorstellung der Bewegung geben. Und

Plato nimmt das Argument auf: als werdend und vergehend stellt die Wahrnehmung die Wirklichkeit dar, d. h. als zugleich seiend und nicht seiend. Da das nicht gedacht werden kann, kann es auch nicht wirklich sein; folglich ist die ganze sinnliche Ansicht der Dinge eine große Täuschung. Wahrheit ist nur im begrifflichen Denken, das es mit unveränderlichen Dingen zu tun hat, wie die Mathematik.

In der Neuzeit sind an die Stelle solcher Vexierfragen und dialektischen Argumente die auf Sinnesphysiologie beruhenden Erwägungen über den Charakter der normalen Wahrnehmung getreten. Sie haben den naiven Realismus vollständig zerstört. Man kann sie etwa so schematisieren. Wir nennen eine Nahrung gesund, eine Frucht wohlschmeckend. Was heißt das? ist die Gesundheit in der Nahrung oder der Wohlgeschmack im Apfel? Offenbar nicht, das sieht auch der gesunde Menschenverstand, sondern in dem, der ihn ißt; in dem Apfel ist nur etwa eine Kraft, den Geschmackssinn so zu affizieren. Wir nennen den Zucker süß; liegt die Sache hier anders? Vielleicht wird die gemeine Vorstellung hier bedenklich: der Zucker ist doch wirklich selber süß. — Freilich ist er; aber was bedeutet das? Wenn ihr genauer zusieht, doch nichts anderes als: wenn er auf die Zunge kommt, schmeckt er süß. Wenn er nicht süß schmeckte, würdet ihr nicht sagen, er sei süß. Das Schmecken aber ist doch wieder nicht in dem Zucker, sondern in euch; in ihm mag eine Kraft, eine Beschaffenheit sein, welche macht, daß ihr diesen Geschmack habt. Gäbe es überhaupt keine Zunge, so schmeckte auch nichts weder süß noch bitter, so gäbe es Süßigkeit und Bitterkeit überhaupt nicht auf der Welt. Und dasselbe wird nun auch von den Qualitäten gelten, welche Auge und Ohr wahrnehmen. Gäbe es kein Ohr, so gäbe es keine Töne, wäre kein Auge, so wären Licht und Farben nicht. Den Dingen kann man nur eine Beschaffenheit oder eine Kraft zuschreiben, die Sinnesorgane so zu erregen, daß in dem Bewußtsein diese Empfindungen entstehen. Und diese Kraft hat ja die moderne Naturwissenschaft, so meint sie, ermittelt; wir wissen: das, was die Tonempfindung hervorruft, ist eine wellenförmige Bewegung der Luft oder eines anderen elastischen Mediums; das, was die Lichtempfindung erregt, ist die oszillatorische Bewegung des Äthers.

Hier pflegt die erkenntnistheoretische Reflexion zunächst Halt zu

machen, wir hätten dann folgende Vorstellung. Draußen im Raum sind Körper, sie sind ausgedehnt, undurchdringlich, beweglich, mit allerlei Kräften ausgestattet. Nicht aber gehören ihnen die Qualitäten der Sinnesempfindung als Eigenschaften an, vielmehr sind diese allein im Subjekt, in den Dingen sind nur die Kräfte, sie zu erregen. Und zwar findet zwischen diesen Kräften und den Wirkungen durchaus keine Ähnlichkeit statt. Der Ton gleicht nicht den Schwingungen der Luft, welche den Gehörsnerven erregen; und so ist das Licht den Ätherwellen nicht ähnlich; auch ist das Grün nicht ein Abbild der Konstitution des Körpers, der grünes Licht reflektiert. Die Empfindungsqualitäten sind lediglich *Symbole des Wirklichen*, nicht anders, wie Buchstaben Symbole der Laute, Wörter Symbole der Vorstellungen sind, aber nicht ähnliche Abbildungen.

Es ist dies der Standpunkt, auf dem die erkenntnistheoretische Reflexion des 17. Jahrhunderts stehen blieb. *Descartes*, *Hobbes*, *Spinoza*, *Locke* kommen hierin überein: die sinnlichen Qualitäten sind nur im Bewußtsein des Subjekts, draußen aber sind bewegte Körper, wodurch sie erregt werden. Locke hat diese Anschauung in der Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten formuliert. Die primären Qualitäten sind Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Teilbarkeit, Bewegung, sie kommen dem Körper an und für sich zu, wie schon daraus hervorgeht, daß sie allen Körpern, auch den kleinsten Teilen, und unter allen Umständen zukommen. Die sekundären Qualitäten, wie Farbe, Geschmack, Geruch und ähnliches, kommen den Körpern nicht an und für sich selbst, sondern nur in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit zu. — Auf demselben Standpunkt verharren auch heute noch viele Physiologen und Philosophen. In der Lehre von den *spezifischen Sinnesenergien*, die Johannes Müller ausgebildet hat, finden sie eine faßliche Darstellung: jedes Sinnesorgan gibt seinen spezifischen Empfindungsinhalt, ganz unabhängig von der Natur des Reizes; ob das Auge durch Lichtwellen oder durch mechanischen Druck oder durch den elektrischen Strom gereizt wird, der Erfolg ist in allen Fällen Lichtempfindung; also ist Licht ein Inhalt, der nicht durch die Natur des äußeren Reizes, sondern durch die Natur des Organs erzeugt wird. Und ebenso mit Ton- und Geschmacksempfindung u. s. f. —

Ich glaube nicht, daß es möglich ist, hier stehen zu bleiben. Die Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten läßt sich nicht halten; Ausdehnung, Solidität, Bewegung sind ebensowenig absolute Bestimmungen der Dinge wie Farben und Töne. Dieselbe Betrachtung, die uns dahin führt, die sekundären Qualitäten in das Subjekt zu verlegen, nötigt uns auch, die Subjektivität der sogenannten primären Qualitäten anzunehmen.

Zuerst, wie kommen wir zu ihrer Vorstellung? Offenbar auf demselben Wege: durch Wahrnehmung, oder wenigstens nicht ohne Wahrnehmung. Ohne Gesichtssinn und Tastsinn würde von Ausdehnung und Solidität so wenig die Rede sein, wie ohne Gehör von Tönen. Fingieren wir einen Menschen, dem außer dem Gesichtssinn auch die Tast- und Bewegungsempfindung von Anfang an völlig fehlte, der nie die Bewegung der eigenen Glieder und ihre Hemmung durch die Umgebung gefühlt hätte, so würde es ebenso unmöglich sein, ihm deutlich zu machen, was ein Körper, wie einem Blinden, was rot oder blau sei. Er könnte dabei Empfindungen haben, z. B. Ton- und Geschmacks- und Geruchsempfindungen; er könnte sie auch irgendwie zu zeitlich zusammenhangenden Gruppen und Reihen ordnen; aber Raum und Körper würde es für ihn nicht geben. Also Körperlichkeit ist Wahrnehmungsinhalt.

Sodann gilt auch hier, ebenso wie bei den sekundären Qualitäten: die Wahrnehmung entnimmt nicht ihren Inhalt passiv aus der Außenwelt, sie bringt ihn vielmehr spontan hervor. Die gewöhnliche Meinung wird geneigt sein, die Sache so anzusehen: die Ausdehnung wird unmittelbar rezipiert, das Auge nimmt flächenhafte Bilder der ausgedehnten Körper auf, die allgemeine Raumanschauung aber wird durch Abstraktion von den ausgedehnten Wahrnehmungsbildern gewonnen. — Einige Besinnung an der Hand der Physiologie zeigt das Irrige dieser Vorstellung. Auf der Netzhaut wird allerdings ein ausgedehntes Bild des Gegenstandes entworfen, aber dieses Bild ist nicht die Wahrnehmung. Eine solche kommt erst zu stande, wenn die Erregungen, welche die Lichtstrahlen in den Endorganen des Sehnerven in der Netzhaut bewirken, durch die Fasern dieses Nerven zum Gehirn geleitet werden. Was aber zum Gehirn geleitet wird, das ist natürlich nicht das Netzhautbild; weder ist dies Bild ablösbar, noch können die

Nervenfasern Bilder transportieren. Und selbst wenn das Bild abgelöst und stückweis durch die einzelnen Fasern des Sehnerven, wie durch Rohrpostleitung, ins Gehirn übertragen und hier wieder zusammengesetzt werden könnte, so wäre damit noch nichts gewonnen, denn im Gehirn ist es finster. Und wenn Licht hineingebracht würde, so wäre die Sache noch vergeblich: nun wäre wieder ein Auge notwendig, das Bild aufzufassen, und ein Gehirn, es aufzunehmen. Also das ausgedehnte Bild wird auf jeden Fall, es mag mit der Ausdehnung in der Außenwelt stehen wie es will, nicht aus der Außenwelt aufgenommen, sondern bei Gelegenheit irgend einer Erregung neu hervorgebracht, ganz ebenso wie Ton und Farbe. Und nicht anders steht es mit den Eindrücken des Tastsinnes; auch durch die Tastnerven können nicht fertige, ausgedehnte Kopien der Körper ins Bewußtsein befördert werden. Lotze hat in der „Medizinischen Psychologie" diese Dinge höchst überzeugend dargelegt; nicht ausgedehnte Bilder, sondern qualitativ verschiedene Erregungen, die durch die einzelnen Fasern der Sinnesnerven zum Gehirn geleitet werden, sind es, auf Grund deren die Seele selbst das räumliche Wahrnehmungsbild aufbaut. Wir haben demnach ebensowenig Grund, die Ausdehnung als absolute Bestimmtheit oder Eigenschaft der Dinge selbst anzusehen, wie Farbe oder Geschmack.

Damit fällt das objektive Dasein des Körpers selbst. Ein Körper, so müßten wir hiernach sagen, ist ein subjektives Gebilde, das auf Grund irgendwelcher Erregungen von unserer Intelligenz hervorgebracht wird. Wir haben mindestens keinen Grund zu behaupten, daß ein unserer Vorstellung von einem Körper ähnliches Etwas auch außer unserer Vorstellung vorhanden sei. Ausdehnung, Solidität, Bewegung sind in derselben Weise, wie Gerüche und Geschmäcke, Farben und Töne als bloße Symbole einer transzendenten Wirklichkeit anzusehen.

Der erste, der diese Konsequenz der erkenntnistheoretischen Reflexion über die Natur der Sinneswahrnehmung erkannte und rückhaltlos zog, war G. Berkeley: Körper sind Vorstellungen, ihr Dasein besteht im Wahrgenommenwerden (esse est percipi). Übrigens war auch die ältere, metaphysische Richtung, von anderen Gesichtspunkten ausgehend, dieser Anschauung wiederholt nahe gekommen; so Spinoza, und bestimmter Leibniz. So schon in der griechischen Philosophie Plato; sie sahen sich alle auf das Theorem geführt,

daß die räumliche Welt nicht die absolute Wirklichkeit sein kann, Ausdehnung und Teilbarkeit ist mit absoluter Wirklichkeit nicht vereinbar. Berkeleys geschichtliche Bedeutung ist, daß er den erkenntnistheoretischen Idealismus zur Grundlage des metaphysischen Idealismus gemacht hat.

In die deutsche Philosophie hat Kant diese erkenntnistheoretische Betrachtungsweise eingeführt: die Körperwelt oder die ganze Natur ist subjektiv bedingte Erscheinungswelt. Und in der Folge wird auch hier der erkenntnistheoretische Idealismus zum Ausgangspunkt des metaphysischen Idealismus; in gewisser Weise schon bei Kant selber, obwohl hier die Metaphysik, zwischen Erkenntnistheorie und Moral eingeklemmt, nicht zu selbständigem Dasein kommt; sehr entschieden dagegen in der spekulativen Philosophie, nicht minder aber auch bei Schopenhauer.

Bemerkenswert ist übrigens, daß Kant seine Leser auf den Phänomenalismus nicht von der sinnesphysiologischen Betrachtung, sondern von einem anderen Punkt aus führt, auch, wie es scheint, selbst geführt worden ist: von der kritischen Reflexion nämlich über das Wesen von Raum und Zeit. Was ist der Raum an und für sich? Die gemeine Meinung, die ihn für an sich wirklich hält, stellt ihn etwa als ein leeres Gefäß vor, worin die Dinge sind, und sich bewegen; die Dinge könnten fehlen, so bliebe noch der leere Raum als an und für sich seiende Wirklichkeit. Auch die Physiker pflegen sich mit dieser Vorstellung zu behelfen. Aber sobald man damit ernst zu machen versucht, erheben sich Berge von Schwierigkeiten. Was ist denn dieser leere Raum? was macht, daß da, wo bloß der leere Raum ist, mehr ist als nichts? Oder woraus bestehen die Wände dieses Gefäßes? Oder hat es überhaupt keine Wände, ist es unbegrenzt? Es muß wohl, denn den Raum als begrenzt vorzustellen, ist ja völlig unmöglich, jede Grenze weist unwiderstehlich auf ein Jenseits. Nun, ein Gefäß, das keine Wände hat, und von dem man überhaupt nicht sagen kann, was es ist, und wodurch es sich vom Nichts unterscheidet, das ist doch ein sehr wunderliches Wirkliches, Kant nennt es nicht mit Unrecht „ein seiendes Unding". — Nicht besser steht es mit der Zeit, dem leeren Gefäß, worin alle Ereignisse sind. Ja, hier wird die Sache noch wunderlicher. Die Zeit besteht aus Vergangenheit und Zukunft, die durch den beweglichen Punkt des Jetzt getrennt sind. Da die

Vergangenheit nicht mehr, die Zukunft aber noch nicht ist, so wäre die Zeit ein Wirkliches, das aus zwei Hälften besteht, die beide nicht wirklich sind. Setzt man dagegen Raum und Zeit, wozu die Philosophen neigen, als bloße *Verhältnisse* der Dinge, die wir durch Erfahrung kennen lernen, so gerät man mit der Mathematik in Konflikt: ihre Sätze würden dann zu empirischen Verallgemeinerungen und verlören damit ihre apodiktische Gültigkeit.

Aus allen diesen Schwierigkeiten, so findet Kant, taucht auf, wer sich entschließt zu sagen: Raum und Zeit sind nicht seiende Wirklichkeiten, als welche sie in der Tat seiende Undinge wären, auch nicht wahrgenommene Verhältnisse der Dinge, sondern sie sind aprioriſche *Anſchauungsformen des Subjekts*. Der Raum ist die Form der äußeren Anschauung, d. h. die von dem Subjekt ursprünglich hervorgebrachte Ordnung der Empfindungen des Gesichts- und Tastsinnes, auf welche auch alle übrigen Sinnesempfindungen bezogen werden. Ebenso ist die Zeit die Form des inneren Sinnes. Natürlich sind diese Anschauungsformen nicht zu denken als fertige leere Schubladen, sie bestehen nur in der Funktion der Anordnung aller Elemente mit Beziehung aufeinander, einer Funktion, die auch nicht angeboren ist, sondern im Verlauf des Lebens, wenn auch auf ererbter Grundlage, erworben oder ausgebildet wird. Der leere Raum und die leere Zeit wären hiernach die Vorstellung von der allgemeinen Möglichkeit, Körper und Bewegungen und innere Vorgänge mit Beziehung aufeinander in solcher bestimmten Weise zu ordnen. — Damit verschwindet auch die wunderliche Schwierigkeit der Frage: ob Raum und Zeit endlich oder unendlich seien? Wir werden sagen: weder — noch. Wie man von der Zahlenreihe weder sagen kann, sie ist endlich, noch, sie ist unendlich, sondern, sie kann von jedem Punkt beliebig weiter geführt werden, so steht es auch mit Raum und Zeit: an jedem Punkt ist es möglich, beliebig nach allen Seiten weiter zu gehen; die Möglichkeit der Syntheſis in Raum und Zeit stößt nirgends auf ein Hindernis, so wenig wie die Möglichkeit weiterer Addition; und ebenso stößt die Analyſis nicht auf letzte Teile, so wenig wie die Diviſion.

Kant faßt die Summe seiner Erwägungen in die Formel: *Raum* und *Zeit* haben *empiriſche Realität*, aber *tranſzendentale Idealität*. Für unsere Anschauung der Wirklichkeit sind

Raum und Zeit allgemeine und notwendige Voraussetzungen, und darum gilt, was in der Mathematik von Raum und Zeit überhaupt ausgemacht wird, auch von der Natur, welche nichts ist als mit Erscheinungen erfüllter Raum und erfüllte Zeit. Aber es gilt nicht von den Dingen, wie sie an sich sind. Wir haben keine Ursache zu denken, daß die Ordnung unserer Empfindungen eine absolute Ordnung der an sich seienden Wirklichkeit ist. Oder, wenn wir die Sache konkreter ausdrücken wollen: wir können denken, daß es Wesen gibt, die, wie andere Sinnesorgane und Wahrnehmungsinhalte, so auch andere Formen der Ordnung der Elemente haben als wir. Wir können uns eine Intelligenz denken, für die weder das Vor und Nach, noch das Außer und Neben Sinn und Bedeutung hat. Die Teile einer mathematischen Demonstration oder Rechnung sind nicht außereinander im Raum, ihre Symbole, die Zeichen, sind es, aber die Faktoren selbst sind es nicht; so sind sie auch nicht vor- oder nacheinander in der Zeit; d. h. in dem Bewußtsein dessen, der die Rechnung nachrechnet, treten sie nacheinander auf, aber das ist zufällig, an sich sind sie zugleich oder vielmehr ohne Beziehung zur Zeit überhaupt. Für ein vollkommenes Bewußtsein wären bloß die inneren begrifflichen Beziehungen der Elemente vorhanden, ohne alle Beimischung von Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Denken wir uns nun, die Dinge selbst seien etwas Zahlenartiges, und es bestünden zwischen ihnen ähnliche innere Beziehungen, wie zwischen Zahlen, so wäre die vollkommenste Auffassung der Wirklichkeit die eines Mathematikers, der alle diese Elemente und ihre Beziehungen mit einem einzigen Blick oder Gedanken umfaßte. Und setzen wir nun ferner, das Wirklichsein der Wirklichkeit bestünde in diesem Gedachtwerden, so hätten wir den Begriff, den Kant zur Orientierung einführt, den Begriff eines intellectus archetypus, eines schöpferischen und unsinnlichen Denkens. Dagegen ist nun unsere Erkenntnis der Wirklichkeit äußerlich und zufällig; unsere Intelligenz schafft nicht die Wirklichkeit, sondern sie wird durch die Berührung mit der vorhandenen angeregt zur Hervorbringung von Empfindungen, die nicht so sehr die Natur der Dinge, als unsere Natur ausdrücken. So faßt sie auch nicht die seienden Beziehungen der Dinge, die innere mathematisch-logische, oder ästhetisch-teleologische Ordnung der Wirklichkeitselemente, sondern statt dessen

bringt sie die äußere, räumlich-zeitliche Ordnung der Empfindungen hervor.

An diese Betrachtung schließt sich bei Kant dann die weitere an, daß, wie unsere Anschauungsformen, so auch die Denkformen nur empirische, nicht aber transzendente Gültigkeit haben. Kausalität und Substantialität, die beiden vornehmsten Kategorien, sind subjektiv notwendige Anordnungsformen unserer Anschauungen, aber nicht Existenzformen der absoluten Wirklichkeit.

Und damit scheint denn die Konsequenz eines schlechthin allgemeinen Phänomenalismus gegeben zu sein: die Vorstellungswelt deckt sich an keinem Punkt mit der Wirklichkeit; weder von der Außenwelt, noch von der Innenwelt gibt es eine adäquate Erkenntnis.

Ein letzter Schritt ist noch denkbar: die Aufgebung der Dinge an sich. Man sagt, Fichte habe hiermit den Kantischen Gedanken zu Ende gedacht. Denn in Wahrheit seien die Dinge an sich mit den Voraussetzungen Kants unverträglich; ohne die Dinge an sich könne man nicht in das System hineinkommen, aber mit ihnen nicht darin bleiben. Gegeben seien uns Vorstellungen; wie von diesen zu den Dingen an sich kommen? Kant sage: diese affizierten uns. Also, nach dem Gesetz der Kausalität folgere er von Empfindungen als Wirkungen auf Dinge an sich als Ursachen. Aber er selbst habe die Folgerung unmöglich gemacht, indem er dem Kausalgesetz nur eine empirisch-immanente, aber keine transzendente Bedeutung zugestehe.

Das wäre denn der letzte erreichbare Punkt, ein absoluter Phänomenalismus: meine Vorstellungswelt ist die Wirklichkeit selbst, darüber hinaus ist nichts.

2. Wiederherstellung der realistischen Auffassung für die Innenwelt.

Einer Prüfung der phänomenalistischen Gedankenreihe schicke ich zunächst eine Bemerkung über den letzten Punkt voraus. Manche breite Ausführung in der erkenntnistheoretischen Literatur der Gegenwart könnte die Sache so erscheinen lassen, als ob wir wirklich in Gefahr wären denken zu müssen: die Summe meiner Wahrnehmungen und Vorstellungen ist die Welt, und außerdem gibt's überhaupt nichts Wirkliches. — Ich denke, diese Gefahr ist wirklich nicht groß; es hat niemals einen gesunden und vielleicht auch keinen kranken Kopf

gegeben, dem es auch nur einen Augenblick zweifelhaft gewesen wäre, ob es eine Welt unabhängig von seinen eigenen Vorstellungen gäbe. Auch Fichte ist nie eingefallen zu meinen, daß er, Johann Gottlieb, und seine Gedanken die ganze Wirklichkeit seien. Es wird demnach auch die Widerlegung des sogenannten Solipsismus einstweilen für eine überflüssige Mühe gehalten werden dürfen. Die Frage ist nicht: gibt es Dinge außer meiner Vorstellungswelt? sondern: was bedeutet die Behauptung und wie kommt der Glaube an eine unabhängig von meinen Vorstellungen existierende Wirklichkeit, der ich selbst mit meinen Vorstellungen als ein verschwindend kleiner Teil eingefügt bin, zu stande? Wenn das Ich von der Welt doch nur durch seine eigenen Vorstellungen weiß, wie kommt es dazu, darüber hinauszugehen zu einer absolut seienden Wirklichkeit?

Ich halte es aber für zweckmäßig, zuvor auf die andere Frage einzugehen: ist die Behauptung des universellen Phänomenalismus begründet, daß unsere Erkenntnis an keinem Punkt mit der Wirklichkeit sich deckt, daß wir eine adäquate Erkenntnis so wenig von unserem eigenen Innern, als von der Welt außer uns haben?

Zuerst ein Wort über Sinn und Bedeutung der Frage. Man hat gesagt, der universelle Phänomenalismus, wie ihn Kant lehre, sei ein trostloser Skeptizismus; was bleibt für Erkenntnis, wenn ich nicht einmal mein Selbst erkenne, wie es an sich ist? Kants Kritik hebe eigentlich das Wissen überhaupt auf. Man hat sogar Fausts Kummer: ich sehe, daß wir nichts wissen können, das will mir schier das Herz verbrennen, mit Kants Kritik in Zusammenhang bringen wollen.

Solche Klagen und Vorwürfe sind ganz grundlos. Vor allem ist zu sagen: keine Theorie der Erkenntnis ändert an dem Bestand und Wert unserer Erkenntnis das mindeste. Die Wissenschaften bleiben nach wie vor, was sie sind; von einer Aufhebung oder Zerstörung des Wissens durch eine theoretische Reflexion über das Wissen kann nicht die Rede sein. Und auch die Bedeutung der Wissenschaften für uns bleibt dieselbe, weder ihr praktischer noch ihr theoretischer Wert wird durch die Kritik vermindert. Unsere Astronomie, Physik, Psychologie, Geschichte sind uns, was sie sind, und leisten uns, was sie leisten, ganz ohne alle Rücksicht auf den Ausfall einer nachträglichen er-

kenntnistheoretischen Überlegung, wie sie denn auch in der geschichtlichen Entwicklung von ihr auf keine Weise als abhängig erscheinen.

Vielleicht hängt das Mißverständnis mit einem schiefen Ausdruck zusammen. Man faßt wohl Kants Ansicht in die Formel: wir erkennen nur die Erscheinung, aber in das innere Wesen der Dinge vermögen wir nicht einzudringen. Damit scheint denn ein bestimmter Mangel unserer Erkenntnis, der angegeben und beseitigt werden könnte, wenn nur unser Verstand erweitert und erhellt würde, angedeutet zu sein. Wenn wir sagen: das Wesen des Nordlichts oder der Elektrizität ist noch unerkannt; oder: ich bin mir über das Wesen dieses Mannes nicht klar, so wird damit ein Mangel bezeichnet; wir kennen einstweilen nur die äußere Erscheinung, aber nicht die letzten Ursachen; oder: ich weiß, wie der Mann aussieht, welche Stellung er in der Gesellschaft einnimmt, aber sein Charakter, seine Grundsätze, seine Anschauungen sind mir nicht bekannt, ich weiß daher nicht, wessen ich mich von ihm versehen soll. Weiß ich dies alles, kenne ich ihn aus langem, freundschaftlichem Verkehr, bin ich gewiß, wie er im gegebenen Fall handeln und urteilen wird, dann sage ich: sein Wesen ist mir wohl bekannt.

Ganz etwas anderes dagegen bedeutet die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich in der Erkenntnistheorie. Die allervollkommenste Erkenntnis des Naturells, des Charakters, des Vorlebens eines Mannes, so daß ich sein Verhalten mit der Sicherheit voraussagen könnte, wie eine Mondfinsternis, wäre nach der Kantischen Betrachtung doch nichts als Erkenntnis der Erscheinung; von der Seele selbst, ihrem An-sich, ihrem Was oder Wesen käme nichts darin vor.

Wie steht es nun mit dieser Behauptung, daß wir die Dinge nur wie sie erscheinen, nicht wie sie an sich sind, erkennen? Ist sie begründet? Gehen wir zunächst auf die Erkenntnis des eigenen Innenlebens ein. Auch hier, so wird behauptet, müsse zwischen Erscheinung und Ding an sich unterschieden werden. Das Ich erkenne auch sich selbst nicht, wie es an sich ist, sondern nur wie es sich erscheint. Das An-sich der Seele, die in den Bewußtseinsvorgängen erscheint, bleibe der Erkenntnis so undurchdringlich, wie das An-sich der Dinge, die als bewegte Körperwelt im Bewußtsein vorkommen.

Ist diese Behauptung begründet?

Ich glaube nicht, daß wir Ursache haben, dies anzuerkennen. Zweierlei wird hier behauptet: erstens, daß es außer oder hinter den Bewußtseinsvorgängen, als den Erscheinungen des Seelenlebens, nun noch die Seele selbst als Ding an sich gebe; zweitens, daß wir dieses Ding an sich nicht erkennen. — Dies zweite ist ohne Zweifel wahr: was wir von unserem Selbst erkennen, sind in der Tat immer jene Vorgänge des Empfindens, Vorstellens, Fühlens, Strebens; niemals aber kommt in unserem Selbstbewußtsein ein Ding Seele oder Ich vor. Aber, so ist nun gleich hinzuzufügen: die erste Behauptung ist grundlos; ein besonderes Ding „Seele" gibt es überhaupt nicht in der Wirklichkeit; der Begriff einer Seele, die als Ding an sich, abgesehen von dem Seelenleben, ich weiß nicht welche Wirklichkeit hätte, ist ein leerer Begriff. Die Seele selbst ist nichts anderes, als die Einheit des Seelenlebens; ihr Dasein geht auf in ihren „Erscheinungen", einen dunklen, dem Erkennen undurchdringlichen Realitätsrückstand gibt es überhaupt nicht.

Die Frage nach der Seelensubstanz ist ein so entscheidender Punkt für die Erkenntnistheorie und Metaphysik, daß ich darauf, nachdem schon oben in metaphysischer Erörterung Stellung dazu genommen ist (S. 143 ff.), nochmals in etwas ausführlicherer Betrachtung zurückkomme. Wer überhaupt zu einer gesunden Philosophie kommen will, der muß einmal diesem Gespenst einer „Seele an sich" zu Leibe gehen.

Nach der Vorstellung der gemeinen Meinung hat die Wirklichkeit etwa folgende Struktur. Es gibt drei Arten oder Stufen des Wirklichen: 1. Wirkliches erster Ordnung, das sind die Dinge oder Substanzen; 2. Wirkliches zweiter Ordnung, das sind die Eigenschaften oder Kräfte; 3. Wirkliches dritter Ordnung, das sind die Tätigkeiten, Ereignisse, Beziehungen.

Am wenigsten Selbständigkeit hat das Wirkliche dritter Ordnung; Tätigkeiten oder Ereignisse bedürfen zum Wirklichwerden eines anderen, durch das sie vorübergehend ins Dasein eingeführt werden, das sind die Kräfte. Aber auch die Kräfte oder Eigenschaften können nicht für sich existieren, sie bedürfen wieder eines anderen, an dem sie sind, das sind die Substanzen. Diese allein ruhen auf sich selbst und bedürfen keines anderen zum Dasein; sie sind daher das eigentlich Wirkliche.

Unter den Substanzen pflegt die Vulgärmetaphysik wieder, dem Cartesius folgend, zwei Arten zu unterscheiden: körperliche oder ausgedehnte, und geistige oder denkende, die unausgedehnt sind. Der Verschiedenheit ihres Wesens entsprechen verschiedene Kräfte. Allgemeine Kräfte oder Eigenschaften des Körpers sind Undurchdringlichkeit, Schwere, chemische Affinitäten, kurz Attraktions- und Repulsionskräfte; als Kräfte der Seele dagegen wären Empfindungsvermögen, Gedächtnis, Einbildungskraft, Begehrungsvermögen, Gefühlsvermögen, Wille anzusehen.

Ist das eine haltbare Vorstellung von der inneren Konstitution der Wirklichkeit? Richten wir zunächst auf das zweite Glied der Reihe die Aufmerksamkeit, auf die Eigenschaften oder Kräfte. Sind sie wirklich ein an sich, abgesehen von der Erscheinung oder Betätigung, seiendes Element der Wirklichkeit? Nehmen wir einen beliebigen Körper, ein Stück Kreide. Es hat eine Menge von Kräften oder Eigenschaften. Da ist zuerst die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit oder die Kraft, andere Körper von dem Eindringen in den Raum, den es einnimmt, abzuhalten; da ist die Eigenschaft der Weiße oder die Kraft, auffallendes Licht auf bestimmte Weise zu reflektieren; ferner die Eigenschaft der Schwere oder die Kraft, auf seine Unterlage einen Druck auszuüben, oder, wenn die Unterstützung entfernt wird, eine bestimmte Bewegung auszuführen; es hat ferner die Eigenschaft eines Schreibmaterials oder die Kraft, auf einer Tafel weiße Striche zu machen. Was bedeutet das? Sitzen alle diese Eigenschaften oder Kräfte als besondere Wirklichkeiten in der Kreide drin, kann man sie darin sehen oder sonstwie beobachten? Sitzt da die Kraft des Strichemachens, oder genauer, die Kraft, weiße Striche auf eine schwarze Tafel zu machen, als ein eigentümliches, stets gegenwärtiges, beharrliches Wirklichkeitselement in der Kreide? Und natürlich in der Tafel eine entsprechende Kraft oder Fähigkeit, bestrichen zu werden? Und sitzt ebenso in der Hand neben tausend anderen Kräften auch die Schreibkraft und zwar in vielfacher Gestalt: als Kreide-, Griffel-, Federschreibkraft? als deutsche, lateinische, griechische Buchstaben-Schreibkraft? Das meint doch niemand; sondern die Kreide hat die Kraft, Striche zu machen, d. h. nichts als: wenn sie über eine rauhe Oberfläche hingeführt wird, dann lösen sich Teilchen los und

bleiben an der Tafel hängen, die Spur der Bewegung zeigend. Die Striche sind nicht in der Kreide und ebensowenig sitzt eine Strichkraft darin, sondern wir sehen voraus, was unter gewissen Umständen geschehen wird; diese vorausgesehenen Ereignisse, wir nennen sie mögliche, fassen wir zusammen, substantivieren sie und legen sie der Kreide als permanenten Besitz bei. Und ebenso steht es mit den übrigen Kräften; wir sehen voraus, daß die Kreide unter solchen Umständen so sich verhalten, in einem bestimmten Maß sich bewegen, drücken, oder einem anderen Körper Beschleunigung zufügen wird. Diese vorausgenommenen Vorgänge substantivieren wir und legen sie dem Körper als Schwerkraft bei. Und nicht anders verhält es sich mit der lebendigen Kraft des bewegten Körpers; die Arbeitsleistung, die wir von ihm erwarten, legen wir als Kraft in ihn hinein. Kraft ist also nicht ein besonderes, existierendes Wirkliches, sondern eine Denkform, durch die wir den Zusammenhang der Erscheinungen vorstellen. Definiert wird eine Kraft durch ihre mögliche Wirkung oder Arbeitsleistung; ihren vollkommenen Ausdruck findet die Erklärung in einem Naturgesetz, das die Größe der möglichen Beschleunigung einer bestimmten Masse aussagt.*)

Nicht anders verhält es sich mit den Kräften der geistigen Substanzen. Hier ist die Sache noch einleuchtender. Wir sprechen von moralischen Kräften, einer Kraft der Selbstbeherrschung, der Tapferkeit. Alles, was wir damit sagen, ist, daß wir von einem Manne ein bestimmtes Verhalten in der Gefahr, in der Versuchung erwarten. Wir meinen nicht, daß die Selbstbeherrschung als ein eigentümliches, dingartiges Etwas in der Seele sitze. Nicht anders steht es mit den allgemeinen Seelenkräften, mit Gedächtnis, Verstand, Wille, Phantasie und welche Seelenvermögen man sonst noch annehmen mag. Die englische Psychologie hat das längst gesehen; unter den Deutschen hat besonders Herbart diesen Punkt betont: die Seelenvermögen sind nicht besondere Wirklichkeitselemente, aus denen als Ursachen erklärt werden kann, sondern das Wirkliche sind Vorstellungen, Begehrungen, Gefühle, und die Aufgabe der Wissenschaft besteht darin,

*) S. die Erörterung des Begriffs der Kraft bei Fechner, physik. und philos. Atomenlehre, 177 ff., und bei Wundt, System der Philos. 297 ff Vergl. auch Helmholtz, Populäre wissenschaftliche Vorträge, 2. Heft S. 190.

die gesetzmäßigen Beziehungen dieser Vorgänge darzustellen. — Sollte jemand noch von den Kräften als besonderen, den Substanzen inhärierenden Wirklichkeitselementen sich nicht trennen können, der mag denn an der Lösung von allerlei Vexierfragen sich versuchen: wirkt die Kraft immer? was macht sie, wenn sie nicht wirkt? sind die Kräfte durch den ganzen Raum verbreitet, den der Körper einnimmt? und wie sind in den unausgedehnten Substanzen die Kräfte untergebracht oder mit ihnen verbunden?

Fällt das Mittelglied, die Kräfte, aus, so bleiben für die Konstruktion der Wirklichkeit die Substanzen und die Ereignisse. Wie steht es nun mit den Substanzen? Sind sie ein besonderes Wirkliches neben den Akzidenzen?

Bleiben wir zunächst bei der Seelensubstanz. Es wird behauptet: außer den Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen, Bestrebungen bestehe nun noch als ein besonderes Wirkliches oder, mit dem Herbartischen Ausdruck, als das Reale, die Seele selber; die Bewußtseinsvorgänge seien nur Betätigungen der Seele, nicht aber die Seele selbst; sie möchten kommen oder gehen, sie könnten auch, wenigstens zeitweilig, ganz ausfallen; die Seelensubstanz bleibe dabei in unveränderter und unverminderter Wirklichkeit bestehen.

Es scheint mir völlig unmöglich, an dieser Vorstellung festzuhalten. Die Seelensubstanzen sind ganz dasselbe, was die Seelenkräfte sind, Hypostasierungen von Vorgängen, sie sind gleichsam Hypostasierungen in zweiter Potenz; die Seelensubstanz ist das Vermögen der Vermögen, das Generalvermögen zu jenen Spezialvermögen. Wie die Kraft nur definiert werden kann durch ihre Wirkungen, so kann die Substanz nur definiert werden durch die Kräfte: sie ist nichts anderes als ein Inbegriff von Kräften, also zuletzt ein Inbegriff von möglichen Ereignissen. Das Dasein der Seele besteht in ihrem Leben, in der Einheit aufeinander bezogener psychischer Vorgänge; nehmen wir diese weg, so bleibt kein Rückstand. Bewußtseinsvorgänge sind das an und für sich Wirkliche, sie bedürfen nicht eines anderen, eines Seelensubstantiale, das ihnen erst zur Wirklichkeit helfen oder sie in der Wirklichkeit halten und tragen müßte; so etwas gibt es überhaupt nicht.

Dem gesunden Menschenverstand wird der Verzicht auf ein solches

haltendes und tragendes Etwas zunächst als eine harte, ja als eine ganz unerfüllbare Forderung vorkommen. Eine Empfindung oder ein Gefühl kann doch nicht absolut existieren, es muß ein empfindendes oder fühlendes Wesen da sein, das sie hat; ein Vorstellen ohne einen, der vorstellt, schon die Sprache weist die Zumutung zurück. Und wie will man ohne eine beharrende, substantielle Seele Tatsachen, wie die Einheit des Bewußtseins, die Aufmerksamkeit, die Selbstbeobachtung oder die Selbstbeherrschung konstruieren?

Nun, natürlich gibt es eine Seele, und auf keine Weise handelt es sich darum, sie zu beseitigen, sondern allein darum, sich darüber zu verständigen, was sie eigentlich ist. Nicht ist sie, so wird von uns behauptet, ein unveränderliches, starres, absolut beharrliches Realitätspünktchen, das, an und für sich existierend, den Kräften und Vorgängen als Anhaltspunkt in der Wirklichkeit diente, sondern sie ist die Einheit des Seelenlebens, die Gesamtheit aufeinander bezogener, bewußter und unterbewußter innerer Vorgänge selbst, an oder in der jeder einzelne als ein zugehöriges Glied des Ganzen ist und gewußt wird. Jene vorausgesetzten Bröckchen allgemeinen Realitätsstoffes dagegen existieren überhaupt nicht in der Wirklichkeit, sie sind nichts als hypostasierte Schatten falscher metaphysischer Begriffe.

Daß unser Denken an dem für sich seienden Seelensubstantiale nicht einen so kostbaren und unentbehrlichen Schatz besitzt, wie die Vulgärmetaphysik glaubt, davon überzeugt man sich vielleicht am ersten, wenn man sich einmal zu dem Versuch nötigt, auf Fragen, wie die folgenden, sich eine Antwort zu geben. Worin besteht das Wesen jenes Seelensubstantiale? Es muß doch etwas an sich Seiendes sein, abgesehen von seinen Akzidenzen, denn es soll ja die Voraussetzung dieser sein. Was ist es also? Kannst du es sagen? Oder geht es dir, wie einst Locke, als er den Begriff der Substanz überlegte: er findet, sie sei ein Irgendetwas, dessen Wesen nicht angegeben werden könne.*)

*) Essay II. Kap. 23: „Wenn jemand sich selber prüfen will hinsichtlich seines Begriffs von einer reinen Substanz im allgemeinen, so wird er finden, er hat von ihr keine andere Vorstellung, als die Annahme eines unbestimmten Trägers der Qualitäten, die in uns einfache Vorstellungen bewirken." — Würde er gefragt, was dieser Träger ist, dem die Qualitäten abhärieren, „so wäre er nicht in viel besserer Lage, als jener Indier, der behauptete, die Welt werde von einem großen Elefanten getragen. Als man ihn weiter fragte,

— Nun, so wirst du wohl deutlich machen können, was sie tut oder leistet? — Natürlich, sie ist der Träger, dem die Akzidenzen anhangen oder inhärieren. — Aber was bedeuten diese Ausdrücke? Ich weiß wohl, was es bedeutet, wenn du sagst: ein Pferd trägt einen Reiter; trägt die Seele ebenso ihren Gedanken? oder hängt ihr eine Leidenschaft an, wie die Farbe der Leinwand? — Du sagst, das sind unpassende Bilder. — Nun, so zeige die Anschauung, die hier durch die Wörter bezeichnet wird. Wirst du etwa sagen: dies sei hier gemeint, daß die Substanz die Akzidenzen aus ihrem Wesen hervorbringt oder sich in ihnen verwirklicht? Aber sieh zu, ob hiermit geholfen ist. Ich weiß wohl, was es bedeutet, wenn du sagst: ein Baum bringt Blüten und Früchte hervor, ein Keim verwirklicht sich in der Entwicklung von Trieben, Keimblättern u. s. w. Aber was es heißt: ein immaterielles Irgendetwas bringt Vorstellungen und Gefühle aus sich hervor, das weiß ich wahrlich nicht. Mir scheint, es sind lauter leere Wörter, lauter Anweisungen auf einen Sinn, den die Anschauung sich weigert einzulösen.

Aber, sagst du, die Einheit des Selbstbewußtseins wird doch allein durch eine einheitliche und beharrliche Seelensubstanz erklärlich. — Ich gestehe, ich vermag auch nicht zu fassen, was hierzu das Substantiale helfen soll. Es ist eine Tatsache, daß die Vorgänge des Innenlebens nicht isoliert auftreten, und daß jeder mit dem Bewußtsein der Zugehörigkeit zu dem einheitlichen Ganzen dieses individuellen Lebens erlebt wird. Wie so etwas geschehen kann, das weiß ich nicht zu sagen, sowenig als ich zu sagen weiß, wie Bewußtsein überhaupt möglich ist, das aber meine ich deutlich zu sehen: jener angenommene „Träger", jenes Irgendetwas, das man Seelensubstanz tituliert, hilft auf keine Weise die Sache begreiflicher zu machen; es wäre selbst ein Rätsel, aber nicht die Lösung eines Rätsels. — Oder sollte etwa schon dadurch, daß die Vorgänge a, b, c demselben A „inhärieren", das Bewußtsein ihrer Einheit bewirkt werden? Aber dann müßte ja Selbstbewußtsein die Form aller Zusammenfassung von Akzidenzen in einer Substanz sein. Es muß also noch eine besondere Qualität der Seelen-

worauf der Elefant stehe? antwortete er: auf einer großen Schildkröte. Da man aber weiter in ihn drang, wovon denn die breitrückige Schildkröte getragen werde? gab er zur Antwort: von irgendwas, er wisse nicht was."

substanz hinzukommen, um ihre Akzidenzen zu Gliedern einer Bewußtseinseinheit zu machen. Und so wäre demnach diese Qualität aufzuzeigen, wenn das Substantiale etwas helfen soll. Also, soviel ich sehe, verlieren wir wirklich gar nichts, wenn wir dieses „Irgendetwas, ich weiß nicht was" fahren lassen.

Natürlich werden wir nun nicht sagen: also gibt es keine Seele, sondern vielmehr: Seele ist die auf nicht weiter sagbare Weise zur Einheit verbundene Vielheit innerer Erlebnisse. Und am Sprachgebrauch werden wir gar nichts ändern, wir werden nach wie vor von der Seele reden und von Vorgängen, die in ihr sich zutragen, von Gedanken, die sie hervorbringt, und von inneren Regungen, die sie hegt oder ablehnt. Wir werden uns auch nicht scheuen, das Wort Substanz von der Seele zu brauchen und von ihren Zuständen und Eigenschaften zu reden; selbst das verpönte Wort Seelenvermögen werden wir nicht vermeiden. Es handelt sich nur darum, ein für allemal uns deutlich zu machen, was wir damit meinen. Und es wird sich dann herausstellen, daß alle jene herkömmlichen Bezeichnungen in der Tat einen guten Sinn haben, nur nicht den, den eine vom physikalischen Atomismus mißleitete Metaphysik ihnen beilegt. Nennen wir Substanz das, was selbständiges Dasein hat (mit Spinozas Formel: id quod in se est et per se concipitur), so kommt der Seele allerdings Substantialität, den einzelnen Vorgängen ihr gegenüber Akzidentalität (in alio esse et per aliud concipi) zu; sie sind und werden begriffen nur in dem ganzen Seelenleben. Es ist eine Tatsache, daß Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Bestrebungen niemals, soviel wir wissen, vereinzelt in der Wirklichkeit vorkommen, sondern immer nur als Glied in einer solchen Gesamtheit innerer Vorgänge, die wir ein Seelenleben nennen. Und zwar entsteht dieses nicht, wie ein Kompositum, aus den vorher fertigen einzelnen Elementen, sondern das Ganze ist, um jenes Wort des Aristoteles nochmals zu wiederholen, vor den Teilen: die einzelnen Elemente werden gleichsam von dem Ganzen als zu ihm gehörige, zur Darstellung seiner selbst erforderliche Momente hervorgebracht oder mit innerer Notwendigkeit gesetzt.

Ein Bild macht das Verhältnis deutlich. Eine Sprache besteht aus Wörtern; und zwar besteht sie nur in der Gesamtheit der Wörter und Formen; nimmt man alle Wörter weg, so ist auch die Sprache

nicht mehr; sie besteht nicht als ein besonderes Wirkliches, eine Sprachsubstanz neben den Wörtern. Aber anderseits ist sie nicht ein Kompositum aus den vorher seienden einzelnen Wörtern, wie eine Mauer aus den fertigen Steinen zusammengesetzt wird. Sondern die Sprache bringt beständig Wörter hervor oder verändert sie dem Bedürfnis entsprechend; jedes Wort ist ein zufälliges, vergängliches Akzidens, das sie schafft, umbildet und endlich wieder fallen läßt. Ebenso ist eine Dichtung nicht ein Kompositum aus einzelnen Versen, aber sie ist auch nicht außer den einzelnen Versen als eine für sich seiende Substanz, sondern sie ist in ihnen, doch so, daß die Idee des Ganzen das Einzelne setzt oder im Einzelnen sich entfaltet. — Nun, auf dieselbe Weise ist die Seele nicht außer oder unter oder hinter den Bewußtseinsvorgängen, als ein hartes, starres, unveränderliches Reale, sondern sie ist allein in ihnen, aber freilich nicht so, daß sie aus den vorher fertigen und selbständigen Elementen zusammengesetzt würde, sondern so, daß sie die einzelnen Elemente hervorbringt und sich in ihnen verwirklicht. Die Idee des Ganzen setzt auch hier das Einzelne: ein Gedanke, ein Gefühl, ein Verlangen, es kann in dieser bestimmten Gestalt nur in diesem Leben vorkommen und verstanden werden, verhält sich also zu ihm wie ein Akzidens zur Substanz.

Ist so gegenüber dem einzelnen Bewußtseinselement als einem anhangenden, unselbständigen und vorübergehenden das ganze Seelenleben ein selbständiges und dauerndes Wesen, eine Substanz, so kann man nun freilich hier nicht stehen bleiben, sondern muß dieses Ganze wieder als unselbständiges und abhängiges Glied eines größeren Ganzen konstruieren; das Individualleben verhält sich zum Volksleben wieder wie ein Akzidens zur Substanz. Das Volk oder die Volksseele ist nur in den Einzelseelen, aber wieder nicht so, daß sie aus ihnen zusammengesetzt wird, sondern so, daß sie sie aus sich hervorbringt und in ihnen sich verwirklicht. Und wieder fügt sich ein Volksleben einem größeren Leben ein, dem Menschheitsleben, und mit diesem ist es eingeschlossen in das einheitliche Gesamtleben der Erde, dessen äußere Erscheinung die physische Erdgeschichte in den Umrissen beschreibt. Endlich aber fließt alles Leben aus einem allumfassenden Leben, dem einheitlichen Leben Gottes. Und damit wären wir auch von dieser Seite her bei dem Gedanken angelangt: Gott ist die Sub-

stanz, das eine einzige, wahrhaft selbständige, durch sich seiende Wesen, zu dem sich alles einzelne Wirkliche als unselbständiges Akzidens verhält. —

Der eben ausgeführte Gedanke ist nicht neu; ja man kann sagen, er geht durch die ganze Geschichte der Philosophie. Ich will hier nicht seine Geschichte schreiben, aber doch auf ein paar Punkte hinweisen.

Durch erkenntnistheoretische Analyse ist D. Hume auf ihn geführt worden; wie er die Nebel zerstreut hat, mit denen der Begriff des Wirkens in der Schulmetaphysik umgeben ist, so hat er auch das Gespenst eines hinter dem Seelenleben verborgenen Seelensubstantials verbannt. In seinem ersten Werk, der Abhandlung über die menschliche Natur, unterwirft er in den letzten Abschnitten des ersten Buches den hergebrachten metaphysischen Begriff einer Seelensubstanz der Kritik. Er findet an ihm gar nichts Haltbares; es sei völlig unmöglich, auch nur den Sinn der Frage zu verstehen: ob Vorstellungen in einer materiellen oder immateriellen Substanz inhärieren? geschweige denn, daß er sich von der Notwendigkeit der Annahme einer immateriellen Substanz, um als Träger von Vorstellungen zu dienen, überzeugen könne. Er zieht es daher vor, bei dem stehen zu bleiben, was gegeben sei: eine durch Gedächtnis und kausale Beziehungen zur Einheit zusammengefaßte Vielheit von Bewußtseinsvorgängen. „Es gibt Philosophen," heißt es in einer oft angeführten Stelle, „welche meinen, wir seien in jedem Augenblicke uns innigst dessen bewußt, was wir unser Selbst nennen, wir fühlten sein Dasein und seine Fortdauer im Dasein und seien mit mehr als demonstrativer Gewißheit seiner vollkommenen Identität und Einfachheit gewiß." Er habe nicht das Glück, solche Beobachtung zu machen; „so oft ich in das, was ich mein Selbst nenne, eindringe, stoße ich immer auf die eine oder andere besondere Perzeption, Wärme oder Kälte, Licht oder Schatten, Liebe oder Haß. Niemals kann ich das Selbst ohne eine Perzeption erfassen und niemals etwas anderes als die Perzeption bemerken."

Von metaphysischer Spekulation ausgehend war Spinoza, dessen Theorie übrigens Hume in seine eben erwähnte Erörterung verflochten hat, zur Umbildung des Substanzbegriffs, oder zu seiner Aufhebung in dem gemeinen Sinn gekommen. Die Einzeldinge sind nicht Substanzen, sondern Akzidenzen (modi); das gilt von den Körpern

wie von den Seelen: Substanz, selbständig, ist nur Gott, der Inbegriff der Wirklichkeit; jedes einzelne Wirkliche ist in dem All-Einen als ein Abhängiges und Beschränktes mit logisch-mathematischer Notwendigkeit gesetzt. Selbstverständlich ist Gottes Substantialität nicht nach dem Schema eines ausgedehnten Körperatoms oder eines unausgedehnten Seelenatoms zu denken, die es übrigens also für Spinoza beide nicht gibt; Gottes Wesen hat nicht die Form eines Realitätspunkts, sondern einer essentia, eines begrifflichen Wesensinhalts, der sich in absoluter Tätigkeit — Gottes potentia ist seine actuosa essentia — in einer unendlichen Vielheit von abhängigen Bestimmungen (modis cogitationis und modis extensionis) selbst verwirklicht. — Und Leibniz entfernt sich von dieser Anschauung durchaus nicht so weit, als er hie und da selbst zu glauben scheint. Er setzt zunächst das Wesen der Substanzen in Kräfte, und zwar zuletzt psychische Energien, er nennt diese Krafteinheiten Monaden; dann aber setzt er die Monaden wieder als Abhängige eines einheitlichen Systems, einer Urmonade oder Ureinheit des Wirklichen, die sich selbst in der durch prästabilierte Harmonie verbundenen Vielheit der Abhängigen schaffend erhält. Also auch hier: nichts absolut Starres und Isoliertes, sondern eine ideelle Ureinheit, Gott oder die absolute Idee, die sich in der unendlichen Vielheit zusammenstimmender Momente verwirklicht.

Von Hume ausgehend, sieht sich Kant auf die Betrachtung geführt, daß Substantialität und Inhärenz als Denkform, nicht als Existenzform anzusehen seien. Damit ist die Vorstellung, als sei die Substanz ein an und für sich seiendes Wirkliches, natürlich aufgegeben. Substanz ist das Perdurable der Erscheinung. Dann wird freilich durch das „Ding an sich", das hinter den Erscheinungen stecken soll, die Sache wieder einigermaßen verdunkelt; es hat hin und wieder den Anschein, als sei das Ding an sich die verborgene Substanz, das „Irgendetwas, ich weiß nicht was" Lockes. — Hier setzt nun Fichte ein, und das ist die eigentliche Bedeutung seiner vielberufenen Aufhebung des Dinges an sich: die Wirklichkeit ist Leben, Tätigkeit, nicht totes Sein, das ist Fichtes Grundanschauung; ein totes, starres, absolut beharrliches Sein, ein Seelenatom hinter dem Seelenleben gibt's nicht; eine bloß seiende Substanz ist so wenig in der geistigen Welt wie in der körperlichen, die ja überhaupt kein absolutes Dasein hat, sondern

nur eine Spiegelung der Tätigkeit des Subjekts ist. Und dieser Gedanke bleibt die Grundvoraussetzung der ganzen spekulativen Philosophie, in der man keinen Schritt tun kann, ohne ihn sich zu eigen gemacht zu haben. Vielleicht ist das, was dem gemeinen Denken an der Hegelschen Philosophie am meisten widersteht, eben dies, daß sie keine starren Substanzen, sondern nur bewegliche, abhängige, fließende Begriffsinhalte als eigentliche Wirklichkeit kennt.

An Leibniz schließt sich auch an diesem Punkt Lotze. Mit voller Entschiedenheit verwirft er die Vorstellung, als ob es einen allgemeinen Wirklichkeitsstoff gebe, von dem ein Stückchen in jedem Wirklichen als sein innerer Kern oder als die Substanz vorhanden sei, woran es hafte. Im besonderen ist ihm die Seele nichts anderes als eine seiende Idee, die, auf nicht weiter erklärliche Weise in der Form wirkungsfähiger Selbständigkeit gesetzt, keiner Anheftung an einen Realitätspunkt bedarf oder fähig ist, um wirklich zu sein, nur daß sie natürlich mit allen Wirklichkeitselementen in der absoluten Einheit des Wirklichen, in Gott gesetzt ist.

Noch bestimmter lehnt Fechner die Vorstellung von einem Seelensubstantiale mit absoluter Beharrlichkeit und Unveränderlichkeit ab: die Seele der einheitliche Lebensprozeß, der in dem einheitlichen leiblichen Leben seine physische Darstellung hat. Und unter den Lebenden bekennt sich Wundt zu derselben Anschauung: die Seele nicht ein beharrendes Ding, sondern lebendige Tätigkeit, nicht substantia, sondern actus.*)

Wundts „aktualistischer" Seelenbegriff weist dann zugleich durch den Namen, der an den actus purus der scholastischen Philosophie erinnert, auf die Entelechie des Aristoteles zurück: die Seele Tätigkeit, nicht passives Sein, wie die Materie; Gott absolute Tätigkeit, reine Energie, actus purus, nämlich ewiges Denken des absoluten Gedankens, der die Wirklichkeit selbst ist. Und damit sind wir denn bei dem ersten Ursprung dieser ganzen Gedankenbildung, bei Plato, dem großen Begründer der abendländischen Philosophie: die Wirklichkeit ist eine

*) Wundt, System der Philos. S. 289, 585. Fechner, Atomenlehre, S. 114. Lotze, Mikrokosmos II, 143, III, 531. Metaphysik S. 109, 480. Ich habe über den Begriff der Substantialität in diesem Sinn in einer meiner frühesten Abhandlungen mich ausgesprochen: Zeitschrift für wiss. Philos., Jahrg. 1876.

Ideenwelt, ein seiendes Gedankensystem, und diese Gedanken sind das wirklich Wirkliche selbst und bedürfen keines anderen, an dem und durch das sie wären. Die Ideen sind ja nicht starre Bilder, die wie stumme Ölgötzen der Welt zuschauen, sondern ein lebendiger, sich selbst erfassender Inhalt, wie er sichtbar in der Seele als solcher sich darstellt. —

Wie kommt es doch, daß die gemeine Vorstellung gegen die Zumutung, diesen Gedanken zu denken, so lebhaft sich sträubt? Denn die erste Empfindung, wenn man ihm zum ersten Male begegnet, ist ja ohne Zweifel die: das ist undenkbar, ein Gedanke muß an einer Seelensubstanz sein, sonst versinkt er ins Leere. Und es hilft wenig, wenn man die Gebrechlichkeit dieser Stütze zeigt; die Vulgärmetaphysik, die übrigens nicht allein bei Köhlern und Ziegelbrennern, sondern auch bei berühmten und unberühmten Philosophen sich findet, besteht doch darauf, ohne ein Irgendetwas, das ihn trägt, ohne ein Wirklichkeitsklötzchen, woran er befestigt ist, ist seine Wirklichkeit nicht denkbar.

Vielleicht liegt der Ursprung dieser Denknotwendigkeit in folgendem.

Man muß zwei Arten von Denknotwendigkeit unterscheiden: die echte oder logische und die falsche oder psychologische. Jene kommt jedem formell richtig gefolgerten Satz zu: wer die Prämissen anerkannt hat, kann sich dann der Konklusion nicht entziehen. Die unechte oder psychologische Notwendigkeit dagegen entspringt aus der Gewöhnung; was wir oft oder immer sehen, hören, denken, erscheint uns zuletzt als notwendig, sein Gegenteil als unmöglich. Als einem König von Siam (die Anekdote findet sich bei Locke) von dem holländischen Gesandten erzählt wurde: in seiner Heimat werde das Wasser zuzeiten hart und fest, so daß man darauf gehen könne, kam dem König die Sache völlig undenkbar und unmöglich vor. Hätte er in seiner Jugend scholastische Philosophie studiert, so würde er sich vermutlich nicht versagt haben, die Unmöglichkeit auch zu beweisen: flüssig sein gehöre zum Wesen des Wassers, also sei es unmöglich, daß es starr werde.

Dieser Art von Notwendigkeit begegnet man überall. Was ich nie gesehen habe, ist unmöglich, das ist das große Prinzip, von dem

das Urteil des Durchschnittsverstandes beherrscht wird. Ein Physiolog, der niemals hypnotische Erscheinungen gesehen hatte, erklärte sie für unmöglich, ganz nach demselben Schema, nach dem früher die Unmöglichkeit von Antipoden bewiesen wurde. Ein Mann von Bildung, der selbst keine Religion hat und auch nie Leute gesehen hat, die wirklich Religion hatten, glaubt nicht, daß so etwas überhaupt möglich sei; es kann nur Heuchelei und Betrug sein, im besten Fall Selbstbetrug. Durch dieselbe Denknotwendigkeit werden die Vorstellungen von der Zukunft gebunden: was heute nicht ist, kann und wird niemals sein. Es gibt keine große Veränderung im geschichtlichen Leben, deren Unmöglichkeit nicht vorher klar bewiesen worden wäre: ohne Sklaverei ist geistige Kultur undenkbar; ohne Prügel ist Disziplin in der Armee undenkbar; ohne den lateinischen Aufsatz ist das Gymnasium undenkbar.

Ganz dieselbe Denknotwendigkeit beherrscht auch die physikalischen Anschauungen der gemeinen Vorstellung. Ein schwerer Körper, der nicht unterstützt wird, muß fallen; es ist undenkbar, daß er frei schwebend an seinem Ort bleibt. Da die Erde ein schwerer Körper ist und nicht fällt, wie der Augenschein lehrt, so muß sie unterstützt sein; das ist der Ausgangspunkt aller primitiven Kosmologie. Man läßt sie daher etwa auf dem Wasser schwimmen, oder, wie jener schon erwähnte indische Philosoph, von einem großen Elefanten getragen werden und stützt diesen etwa wieder auf eine Schildkröte und so fort, bis der Frager müde wird zu fragen.

Nun, von eben dieser Art ist auch die Denknotwendigkeit des Seelensubstantials. Die sinnliche Anschauung zeigt uns beständig alle Eigenschaften und Vorgänge an einem beharrlichen Ding haftend: Farbe, Gewicht, Wärme, Bewegung sind immer an einem Körper, einem greifbaren Stoff. Folglich müssen auch Vorstellungen und Gedanken an einem beharrlichen Ding sein. Dieses Ding ist für die gemeine Vorstellung natürlich zunächst der Leib. Nun zeigt sich aber eine wunderliche Schwierigkeit. Die psychischen Vorgänge wollen sich an der ausgedehnten Substanz nicht anheften lassen; wie ist es vorzustellen: ein Gefühl der Liebe oder des Hasses in oder an einem Gehirn oder einer Ganglienzelle? Ist das Gefühl selbst verteilt über die ausgedehnte Masse? Nimmt der Begriff des Kreises, nehmen die

Parallelensätze einen Raum im Gehirn ein? Es mag sein, daß wenn der Gedanke: die Quadratur des Zirkels ist unmöglich, gedacht wird, eine Reihe von Bewegungen oder chemischen Umsetzungen oder was immer für Vorgänge durch mehr oder minder ausgedehnte Partien der Hirnrinde verlaufen, aber das ist doch nicht der Gedanke selbst; dieser kann offenbar nicht als ein im Raum zerstreuter Vorgang vorgestellt werden. Diese Schwierigkeit ist es, die zur Bildung des Begriffes einer besonderen Seelensubstanz geführt hat; das gewöhnliche ausgedehnte Ding ist hier nicht verwendbar, auf einen beharrlichen, festen Träger kann man aber doch nicht verzichten; folglich muß es eine unausgedehnte oder immaterielle Substanz geben, woran die Gedanken und die Gefühle hangen, das ist die Seelensubstanz.

Freilich, die immaterielle Substanz bleibt ein wunderliches Wesen; was sie mit der einen Hand gibt, das nimmt sie mit der anderen zurück. Daher bleibt die Neigung, diesen unwirklichen Schatten einer Substanz gegen die wirkliche, greifbare, materielle Substanz wieder einzutauschen; da weiß man doch, wo und wie. Man kann es überall beobachten, wie die natürliche Neigung des Denkens die spirituelle Substanz immer wieder zu materialisieren strebt, etwa indem sie dieselbe als einen feinen, ganz ätherischen Stoff sich vorstellt; damit wird erst dem Wort ein anschaulicher Sinn gegeben; das unausgedehnte, immaterielle Seelenatom bietet der Anschauung gar keinen Anhalt. So geschieht es, daß der Spiritualismus, der ein Seelensubstantiale nötig hat, immer wieder in den Materialismus zurückfällt. — In der Tat, wer nicht denken kann, daß ein Gedanke als ein für sich seiendes Wirkliches ohne Anheftung an ein Substantiale existiert, der bleibt der materialistischen Anschauung verhaftet, er mag sich dagegen sträuben, wie er will. Eine wirkliche Durchführung der idealistischen Denkweise ist nur möglich, wenn man auch auf jenen Schatten des körperlichen Stoffes verzichtet und psychische Vorgänge ebenso als frei in der Wirklichkeit schwebend betrachtet, wie wir uns gewöhnt haben, die Himmelskörper als frei im Raum schwebend vorzustellen. —

Wir kehren nun zu der Frage zurück, von der wir ausgingen: erkennen wir unser eigenes Innere, wie es an sich ist? und antworten jetzt: sicherlich, es ist im Bewußtsein, wie es an sich ist. Gefühle, Bestrebungen, Vorstellungen, Gedanken

werden erlebt, vorgestellt, gedacht, wie sie an sich sind: ihr Sein ist ja nichts anderes als ihr Erlebt- und Gedachtwerden. Ist nun die Seele nichts anderes als das Seelenleben selbst, bleibt hinter ihm kein dunkles, undurchdringliches Seelenatom als Rückstand, so werden wir also sagen: die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich hat hier überhaupt keinen Sinn. Sein und erkannt werden fallen hier in eins zusammen. In empirischer Hinsicht ist allerdings auch die Erkenntnis von dem eigenen Ich eine beschränkte und mangelhafte. Von dem vergangenen Leben erhalten sich im Gedächtnis nur Fragmente, die unter dem Einfluß dessen, was eben im Vordergrund des Bewußtseins steht, bald so, bald anders zu einer Gesamtansicht zusammengefügt und gedeutet werden; und beständig spielen sich unter der Schwelle des Bewußtseins tausend Vorgänge ab, die nur gelegentlich ihre Schatten ins Bewußtsein werfen oder in das bewußte Vorstellungs- und Gefühlsleben hinüberwirken. Dazu ist die Zukunft dunkel; erst allmählich enthüllt im Fortschritt des Lebens das eigene Ich sich selber, nicht selten seine eigenen Vorstellungen und Erwartungen von sich täuschend. Es ist demnach ohne Zweifel eine sehr viel ausgedehntere und tiefere Erkenntnis meines Selbst denkbar, als ich sie besitze; bis zu einem gewissen Grade wird solche unter Umständen sogar durch einen anderen Menschen erreicht; der Biograph, der den Vorteil hat, das ganze Leben abgeschlossen mit seinen Voraussetzungen und seinen Wirkungen auf andere zu übersehen, urteilt oft klarer und sicherer, als der Held selbst. Aber das alles bedeutet nur eine empirische Beschränktheit der Selbsterkenntnis; von einer transzendentalen dagegen, von einer Unterscheidung zwischen An-sich und Erscheinung ist hier überall nicht die Rede. Und somit wäre hier ein erster, fester Punkt für die realistische Ansicht von der Erkenntnis wieder gewonnen: ich erkenne die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, soweit ich selber sie bin.

Mit einem Wort berühre ich ein Bedenken, das gegen diese Behauptung aus einer früheren Betrachtung entnommen werden möchte. Die Zeit, sagten wir mit Kant, ist nicht eine absolut seiende Ordnung der absoluten Wirklichkeit, sondern eine subjektive Anschauungsform; und ich glaube nicht, daß wir diese Ansicht zurücknehmen können. Die Zeit läßt sich nur als eine Ordnung, in die wir die Bewußtseins-

elemente zusammenfügen, konstruieren, es bleibt denkbar, daß für eine andere Intelligenz die Ordnung des Vorher und Nachher nicht gilt oder so nicht gilt, sie mag die Wirklichkeit zeitlos, sub specie aeternitatis, mit Spinozas Ausdruck, anschauen. Da wir nun unser Innenleben notwendig als zeitlichen Verlauf vorstellen, so scheint damit die Phänomenalität auch in unsere Selbsterkenntnis hineinzukommen.

Ich erwidere: auch hier handelt es sich doch mehr um eine empirische, als um eine transzendentale Beschränktheit, man kann nicht sagen, daß unsere Erkenntnis des eigenen Innenlebens dadurch gleichsam verfälscht wird. Jene vorausgesetzte absolute Intelligenz, welche die Wirklichkeit als zeitlos bestehend auffaßte, würde in meinem Leben doch nicht eigentlich einen anderen Inhalt erblicken. Wäre das der Fall, dann würde ich sagen: das bin ich nicht mehr, die Phänomenalität oder Inadäquatheit ist dann nicht auf meiner, sondern auf jener Seite. Jene angenommene absolute Intelligenz sieht nicht etwas anderes dem Inhalt nach, sie sieht nur anders, sie sieht denselben Inhalt mit umfassenderem, mit allumfassendem Blick. Wer den jährlichen Sonnenumlauf der Erde mit einem Blick übersähe, wie unser Auge die Schwankung eines Sekundenpendels sieht, oder wer die Entwicklung eines Planetensystems übersähe, wie wir das Aufschwellen und Verwelken einer Blüte sehen, für den wären Jahrtausende ein Augenblick der Gegenwart. Vor dem Auge des Ewigen verschwindet die Zeit überhaupt. Sein Blick sieht Vergangenes und Zukünftiges in Eins; er sieht in jedem Punkt alle Ursachen und alle Wirkungen, d. h. er sieht die Wirklichkeit als ein einheitliches Ganzes, als ein ideelles System, in dem jedes Moment durch das Ganze bedingt oder zum Ganzen notwendig ist. Ein Knabe, der zu lesen anfängt, sieht erst nur Buchstaben, allmählich Wörter, dann lernt er Sätze zusammensetzen und ihren Inhalt fassen, und zuletzt erreicht es der Mann, ein Buch als einen einzigen großen Gedanken aufzufassen, der seinen Inhalt in einer Vielheit von Momenten entfaltet. Der Zusammenhang dieser Momente ist nun für ihn kein zeitlicher, sondern ein innerlicher; eine logische oder ästhetische Notwendigkeit umspannt alle Teile und weist jedem seinen Ort an. So sieht Gott alle Dinge; das zeitliche Auseinander verliert sich vor der inneren Beziehung, der inneren Bedingungsordnung, mit Lotze zu reden (Mikrokos-

mus III, 599), in der in seinem Bewußtsein das Fernste und Nächste verknüpft ist. Unser armes Bewußtsein müht sich ab, Wörter und Zeilen zu umspannen, selbst seinen eigenen Inhalt vermag es nur, durch sukzessives Durchlaufen in der Erinnerung zu erfassen; und von den tausend Beziehungen, in denen es steht, fällt nur hie und da ein Moment mit hinein, von seinen Ursachen und noch mehr von seinen Wirkungen weiß es kaum in den allgemeinsten Umrissen. Unser Leben gleicht dem Tappen im Irrgarten; Gottes Erkenntnis unseres Lebens gleicht der Ansicht dessen, der von oben hineinsieht und alle Verschlingungen mit einem Blick überschaut.

3. Die Erkenntnis der Außenwelt.

Die Außenwelt ist der Vorstellung als eine Welt bewegter Körper gegeben. Körper aber, so war das Ergebnis der erkenntnistheoretischen Reflexion, von der wir ausgingen, sind Erscheinungen, Verbindungen von Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalten. Alles was wir von einem Körper aussagen können, daß er süß, weiß, schwer, ausgedehnt, undurchdringlich, im Wasser löslich, in diese chemischen Elemente zerlegbar ist, kommt zuletzt immer auf Empfindungsqualitäten und Wahrnehmungsinhalte hinaus. Körperliche Objekte sind permanente Sensibilien, ihr Wesen besteht in den verschiedenen Seiten ihrer Sensibilität. Oder mit J. St. Mill: Körper sind permanente Möglichkeiten der Empfindung.*) Wenn ich sage: dies körperliche Ding existiert, so heißt das, auf seinen eigentlichsten Ausdruck zurückgeführt: ich bin überzeugt, daß solche und solche Wahrnehmungen in solchem Zusammenhang möglich sind. Wenn ich sage: hier liegt ein Stück Papier, so heißt das: ich habe diese Gesichtswahrnehmungen, ich nehme an, daß ich diese und diese Tastwahrnehmungen haben würde, wenn ich diese Bewegungen ausführte. Und wenn ich das Zimmer verlasse und nun sage: drin auf dem Tisch liegt ein Blatt Papier, so heißt das wieder: ich bin überzeugt, wenn ich oder auch ein anderer hineingeht, so wird er dies oder das sehen und tasten können. Glaubte ich das nicht, so würde ich jene Behauptung nicht machen; fände ich hineingehend es nicht so, so würde ich sagen: das Papier ist weggekommen;

*) J. St. Mill, An Examination of Sir W. Hamilton's philosophy (1865), Ch. XI.

glaubte ich nicht, daß es noch irgendwo möglich wäre, diese Wahrnehmungen zu machen, so würde ich sagen: das Papier existiert nicht mehr, wenigstens nicht in seiner alten Gestalt; und glaubte ich nicht, daß es möglich wäre, irgendwo seine Überreste in Form von Asche oder Moder irgendwie zur sinnlichen Wahrnehmung zu bringen, so würde ich sagen: es hat überhaupt aufgehört wirklich zu sein. Also überall bleibt die Beziehung auf die Wahrnehmung: Möglichkeit der Wahrnehmung meinen wir, wenn wir von der Wirklichkeit körperlicher Dinge reden. Ganz so will es auch Kant: wirklich sein heißt Gegenstand möglicher Erfahrung sein.

Aber, wird der gesunde Menschenverstand sagen, das Papier bleibt doch, auch wenn ich überhaupt aufhöre wahrzunehmen; die Elemente, aus denen es besteht, werden noch da sein, wenn es längst kein Leben mehr auf der Erde gibt, wie sie denn auch waren, ehe es Leben und Empfindung gab. — Gewiß; nur ist die Bedeutung der Aussage, der Sinn des Prädikats „wirklich" auch hier kein anderer als der: wenn ein empfindendes und vorstellendes Wesen dagewesen wäre, dann würde es solche und solche Wahrnehmungen haben machen können, würde die Erde etwa als glutflüssige Masse gesehen haben und darin auch den Kohlenstoff, der dann durch tausend Transformationen endlich in dies Papier überging. Aber auf keine Weise wird man diesen Beziehungspunkt, ein Subjekt und ein Bewußtsein, überhaupt los; man kann es als regelmäßige und allgemeine Voraussetzung in jedem einzelnen Fall vernachlässigen, aber man kann es nicht überhaupt beiseite bringen. Einem körperlichen Ding Dasein und Bestimmungen beilegen, heißt immer, es als Inbegriff möglicher Wahrnehmungen für ein mögliches Bewußtsein setzen; ohne Wahrnehmung und Bewußtsein kein Körper. *Körpern* kommt demnach nur *relative Existenz* zu; oder mit Kants Ausdruck, sie sind Erscheinungen für ein „Bewußtsein überhaupt".

Entspricht diesem relativen Dasein, dem Dasein für ein Bewußtsein, ein absolutes Dasein, ein Dasein an und für sich? Sind die Erscheinungen, die wir Körper nennen, Hinweisungen auf ein Wirkliches, das ohne alle Rücksicht auf mein Bewußtsein an und für sich existiert?

Alle Welt ist davon unmittelbar überzeugt. Jedermann glaubt,

daß die Welt mehr als eine Phantasmagorie in seinem Bewußtsein, daß die erscheinende Körperwelt auf irgend ein An-sich-seiendes hinweist. Was ist dieses An-sich? Die gemeine Vorstellung meinte, es seien die Körper an sich; eine Ansicht, die wir eben zurückgewiesen haben: Körper als solche sind nichts als Erscheinungen im Bewußtsein. Kant sagt: wir wissen nicht, was das Seiende an sich ist und können es niemals wissen, es ist das Jenseits alles Bewußtseins, das Transzendente.

Liegt die Sache wirklich so hoffnungslos? Ich meine nicht; und Kant selbst meint es im Grunde nicht. Man darf, den von Kant selbst angedeuteten Spuren folgend, mit seinen Nachfolgern auch an diesem Punkt über den Phänomenalismus hinausgehen; ich meine, daß der Fortschritt von dem erkenntnistheoretischen zu einem metaphysischen Idealismus, wie wir ihn schon oben in der Erörterung des ontologischen Problems vollzogen haben, wirklich unvermeidlich und auch vor der erkenntnistheoretischen Kritik zu rechtfertigen ist. Mit Schopenhauer und Fechner sagten wir dort: etwas von dem, was die uns als Körperwelt gegebene Wirklichkeit an sich selbst ist, erkennen wir allerdings, indem wir sie aus unserem Innenleben deuten. An einem Punkt tut dies alle Welt: die lebenden Körper werden als Träger eines begleitenden Seelenlebens aufgefaßt. Man muß nur den Mut haben, diese Deutung, an der Hand der Analogie, auf die ganze physische Welt auszudehnen, und es gibt kein dem Erkennen schlechthin Undurchdringliches mehr.

Worauf beruht der Rechtsgrund zu solcher Interpretation der Erscheinungswelt? Ihr Ausgangspunkt liegt in der Tatsache, daß jeder sich selbst auf doppelte Weise gegeben ist. Ich weiß mich unmittelbar als ein wollendes, fühlendes, empfindendes, vorstellendes Wesen. Anderseits bin ich mir als körperliches Wesen gegeben, ich nehme meinen Leib wahr und stelle ihn vor als ein körperliches Objekt unter den übrigen. Nun zeigt sich, daß zwischen den Vorgängen des Innenlebens und des leiblichen Lebens regelmäßige Korrespondenz stattfindet; Gefühle und Affekte werden von Veränderungen im Blutumlauf und in der Körperhaltung, Triebe und Bestrebungen von Bewegungen des Organsystems im einzelnen oder im ganzen begleitet; Einwirkungen auf den Leib erscheinen in inneren Vorgängen, in Ge-

fühlen oder Empfindungen. Also mein leibliches Leben ist der Spiegel meines Seelenlebens; das leibliche Organsystem ist die äußerlich wahrnehmbare Darstellung des Willens und seines Triebsystems, der Leib ist die Sichtbarkeit oder die Erscheinung der Seele.

Dieses Ich, das in solcher Weise sich selber als Doppelwesen gegeben ist, wird nun zum Schlüssel für die Deutung der Außenwelt. Es trägt unwillkürlich in jede gleichartige Außenseite eine gleichartige Innenwelt hinein. Es befolgt hierin nur die Grundform alles analogischen Schließens: wo die gegebenen sichtbaren Erscheinungen gleich oder ähnlich sind, da ist vorauszusetzen, daß auch die mit diesen sonst verbundenen, hier aber nicht sichtbaren Erscheinungen gleich oder ähnlich sind. Nach diesem Schema werden hier die Körper und ihre Bewegungen gedeutet. Schopenhauer erinnert einmal an die zweisprachige Inschrift von Rosette, durch welche die Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphenschrift zuerst möglich wurde. Wie hier das Nebeneinander desselben Inhalts in bekannter und unbekannter Schrift zur Deutung der unbekannten Zeichen führte, so wird das Nebeneinander der Innen- und Außenseite der Wirklichkeit im Eigenleben zum Schlüssel für die Deutung der Außenseite überhaupt; wir lernen die körperlichen Formen und Vorgänge als Symbole innerer Vorgänge auffassen. Menschen gegenüber bringen wir es zu einer erstaunlichen Sicherheit der Deutung; jede Bewegung, jeder Gestus, jede Zuckung der Gesichtsmuskeln wird uns zum verständlichen Symbol eines inneren Vorgangs. Bei der Rede oder Schrift vergessen wir schließlich überhaupt, daß wir es mit Symbolen zu tun haben, wir meinen unmittelbar Gedanken zu hören oder zu lesen; wir müssen uns erst darauf besinnen, daß alles, was von außen zu uns kommt, nichts als Lufterschütterungen sind, die von einem Körper durch einen eigentümlichen Mechanismus, den Stimmapparat, hervorgebracht werden. Und ebenso besteht alles, was ein Buch unserer Wahrnehmung darbietet, lediglich in kleinen Anhäufungen von Druckerschwärze auf weißem Papier; Gedanken stecken so wenig zwischen den Blättern eines Buches, wie sie durch die Luft herüberschwirren zu unserem Ohr; die Gedanken erzeugt der Leser oder Hörer durch Interpretation jener an sich gar nicht gedankenhaften Vorgänge. Lägen die Gedanken fertig im Buch, so daß man sie nur herauszunehmen brauchte, so bedürfte es ja auch

keiner Interpretationskunst, auch gäbe es keine Meinungsverschiedenheiten über den Inhalt.

Wie weit reicht nun diese Deutung des Körperlichen als eines Symbols seelischen Lebens?

Was wir früher in metaphysischer Betrachtung ausführten, daß es eine absolute Grenze solcher Deutbarkeit überhaupt nicht gibt, daß die körperlichen Systeme und ihre Betätigungen überall als Hinweisungen auf begleitende innere Vorgänge zu fassen oder daß alle Dinge als psychophysische Wesen anzusehen seien, das wiederholen wir hier vom erkenntnistheoretischen Standpunkt: es liegt kein Grund vor, das, was in gleicher Weise uns als Erscheinung gegeben ist, grundsätzlich ungleich zu behandeln, oder also einige Körper als die sichtbaren Träger eines Seelenlebens, andere dagegen als bloße Körper ohne alles Innenleben anzusehen. Nur nimmt natürlich die Deutbarkeit der Körperwelt in dem Maße ab, als die körperlichen Vorgänge an Ähnlichkeit mit den Vorgängen meines leiblichen Lebens verlieren. Je größer die Ähnlichkeit und je näher der Verkehr, desto sicherer ist die Auslegung. Am besten verstehen wir unsere nächste Umgebung; mit abnehmender Sicherheit die Stammes- und Volksgenossen. Die Glieder eines fremden Volkes bieten der Deutung schon beträchtliche Schwierigkeiten, namentlich was die feinere, geistigere Entwicklung der Innenwelt anlangt: erst durch den mühsamen Prozeß der Erlernung der Sprache werden wir in den Besitz des wichtigsten Symbolsystems gesetzt, und meist bleibt dieser Besitz mehr oder minder unvollkommen; für die feineren Schattierungen der Vorstellungs- und Gefühlswelt reicht die Interpretationskunst nicht mehr zu; nur wer durch langes Leben mit dem fremden Volk verwächst und gleichsam ein Glied desselben wird, erlangt jenes feine Verständnis, das wir für die Innenwelt des eigenen Volkes haben. Übrigens ziehen auch innerhalb desselben Volkes gesellschaftliche Trennungen dem Verständnis mehr oder minder fühlbare Grenzen. Noch viel unvollkommener ist das Verständnis zwischen verschiedenen Rassen, verschiedenen Kulturkreisen; es fängt hier an auf die gröberen Umrisse des Vorstellungs- und Gefühlslebens sich einzuschränken. Steigen wir zur Tierwelt herab, so fällt mit der Sprache das wichtigste Symbolsystem, in dem sich die Vorstellungsseite des Innenlebens objektiviert, überhaupt fort, daher

wir uns nur ſehr unbeſtimmte Vorſtellungen von dieſer Seite des tieriſchen Innenlebens zu machen vermögen. Verſtändlicher bleibt uns die Willensſeite; die gleichartigen Organſyſteme und ihre Verrichtungen deuten wir auf gleichartige Triebe und Gefühlserregungen. In dem Maße wie die Gleichförmigkeit des Organſyſtems abnimmt, in demſelben Maße nimmt aber auch hier wieder die Form des Verſtehens ab; in der niederen Tierwelt reicht die Analogie nur noch aus, um die gröbſten Umriſſe eines Innenlebens erkennen zu laſſen. In der Pflanzenwelt läßt die Fähigkeit des Verſtehens noch mehr nach; und in der unorganiſchen verſchwindet endlich auch der letzte Schimmer; die Körperwelt hört hier ganz auf, ein uns entzifferbares Symbol eines Innenlebens zu ſein. Daß aber in Wirklichkeit auch hier noch eine Innenſeite vorhanden iſt, darauf führt doch, wie früher die metaphyſiſche Betrachtung, welche den beſtändigen Zuſammenhang des unorganiſchen und organiſchen Daſeins betonte, ſo hier die erkenntnistheoretiſche Betrachtung. Sagen, die unorganiſchen Körper ſeien bloß Körper, heißt ſagen, daß ſie nur relative Exiſtenz haben und überhaupt nicht etwas an ſich ſind. Wer das nicht ſagen will, wird zugeben müſſen, daß auch die Elemente der unorganiſchen Materie Symbole eines An-ſich ſind, deſſen Beſtimmung wir nur in der Richtung ſuchen können, die uns durch die Entwicklung angezeigt wird, die dieſes An-ſich in der Welt der Lebeweſen nimmt.

Das Ende dieſer Betrachtung wäre alſo: *ich erkenne das Wirkliche, wie es an ſich iſt, ſoweit ich ſelbſt es bin, und ſofern es eben das iſt oder dem ähnlich iſt, was ich bin, nämlich Seelenleben.* Das iſt die Wahrheit jener alten Rede der griechiſchen Philoſophie: das Gleiche wird nur durch das Gleiche erkannt.

Bemerkenswert iſt dabei ein eigentümliches Verhältnis zwiſchen der äußeren oder phänomenalen Erkenntnis und dem auf Interpretation beruhenden Verſtändnis der Erſcheinungen. Man kann es zu der Paradoxie zuſpitzen: *je mehr wir die Dinge begreifen, deſto weniger verſtehen wir ſie*, und umgekehrt. *Wir begreifen* am beſten die Vorgänge in der unorganiſchen Welt, d. h. wir ſind hier im ſtande, ſie durch ſo ſtrenge begriffliche Formeln zu faſſen, daß ſie berechenbar werden. Die Lebensprozeſſe ſetzen der

begrifflich-mathematischen Formulierung und Berechnung sehr viel größeren Widerstand entgegen, die Biologie arbeitet durchweg mit empirischen Gesetzen, die auf die letzten elementaren Naturgesetze ohne Rest zurückzuführen sich bisher noch immer als undurchführbar erwiesen hat. Am unberechenbarsten ist der Mensch; daher man bis auf diesen Tag nicht aufgehört hat, sein Handeln überhaupt für gesetzlos oder für Wirkungen eines gesetzlosen Agens, des sogenannten freien Willens, anzusehen, womit seine Begreiflichkeit, seine Faßbarkeit durch den Begriff überhaupt in Abrede gestellt ist. Umgekehrt aber verhält es sich mit dem *Verstehen*; menschliches Leben allein verstehen wir ganz; in der Geschichte ist das Maximum des Verstehens; es nimmt ab in der Zoologie und Botanik und erlischt ganz in der Physik und Astronomie, wo das mathematische Begreifen am vollkommensten ist.

Zusammenfassend können wir mit einem Bilde sagen: die Welt ist in einer an Zeichen überreichen Geheimschrift geschrieben. Jedes Zeichen, jedes mehr oder minder selbständige körperliche System bedeutet einen Gedanken Gottes, eine konkrete Idee, die ein Moment der einen großen allumfassenden Idee der Wirklichkeit ist. Von diesen bedeutungsvollen Zeichen versteht der Menschengeist einige wenige mit einiger Sicherheit zu entziffern, es sind die Symbole des menschlich-geistigen Lebens, die seine nächste Lebensumgebung bilden. Andere zeigen mit diesen eine gewisse Verwandtschaft, die Typen des organischen Lebens der Erde, doch ist hier schon die Entzifferung — man denke an die Instinkte der Tiere — sehr unvollkommen. Endlich sind wir umgeben mit einer unabsehbaren Menge von Zeichen, deren Dasein wir zwar bemerken, deren Sinn sich aber jedem Versuch der Entzifferung entzieht, das ist die Welt der physikalisch-chemischen und der astronomischen Tatsachen. —

Mit einem Wort gehe ich zum Schluß noch auf die Frage ein: *wie entsteht der Glaube, daß eine von meiner Vorstellung unabhängige Wirklichkeit da ist?* Unmittelbar gegeben sind mir nur meine Bewußtseinsvorgänge; wie kommt es, daß ich darüber zu einer transzendenten Wirklichkeit hinausgehe und mich und mein Bewußtsein mit seinem Inhalt als ein abhängiges Glied dieser seienden Welt sehe?

Seiner ersten allgemeinen Möglichkeit nach beruht dieser Glaube

wohl auf den Erlebnissen, die das Ich als wollendes Wesen macht. Indem es seiner eigenen Bestrebungen und ihrer Tendenz inne wird, wird es zugleich hemmender Widerstände inne. Die Erwartungsvorstellungen, in denen es die Zukunft vorausnimmt, werden durch die wirkliche Wahrnehmung getäuscht, der Vorstellungsverlauf wird von seiner spontanen Richtung abgedrängt, Absichten werden durchkreuzt, Bewegungen verfehlen ihr Ziel; innere Erlebnisse von dieser Art sind gewiß die erste Bedingung der Konstruktion der Wirklichkeit nach dem Schema von Ich und Nichtich. Wo sie ganz fehlten, da würde es zu dieser Entgegensetzung überhaupt nicht kommen. Ein bloß vorstellendes Wesen, dessen Vorstellungen ohne Gefühlsbetonung wären, oder ein Wesen, dessen Wille sich absolut durchsetzte, dem sich jeder gewollte Vorstellungsinhalt sogleich als wahrgenommene Wirklichkeit darstellte, das würde die Vorstellung einer objektiven Wirklichkeit jenseits seiner Vorstellungswelt nicht hervorbringen, es würde seine Vorstellungen vorstellen und seine Gedanken denken, wie ein Mathematiker seine Formeln und Figuren denkt.

Die weitere Durchführung der Entgegensetzung von Ich und Nichtich in der Wirklichkeitsanschauung dürfte dann wesentlich folgende Momente zu ihrer Voraussetzung haben.

1. Die Unterscheidung des eigenen Leibes von den übrigen Körpern. Der eigene Leib, der zunächst durch sinnliche Wahrnehmung, nicht anders als die anderen Körper, gegeben ist, gewinnt notwendig eine einzigartige Stellung, schon dadurch, daß seine Bewegungen und Berührungen mit anderen Körpern zu Willenserregungen und Gefühlen in einer unmittelbareren Beziehung stehen, als die Bewegungen und Berührungen anderer Körper; ferner dadurch, daß die Wahrnehmung seiner Teile und Bewegungen den beständigen, identischen Hintergrund für die Wahrnehmung aller anderen bildet.

2. Die Unterscheidung der möglichen von den wirklichen Wahrnehmungen, der konstanten Sensibilien von den vorübergehenden Sensationen, oder, mit Kant, der Erscheinungen von den Empfindungen. Auch das ist eine Unterscheidung, die jedermann machen lernt. Ich sehe einen Gegenstand, schließe dann die Augen und sehe ihn nun nicht; aber ich bin überzeugt, ich kann

ihn jeden Augenblick wieder sehen; der Versuch ist die stets bereite Bestätigung der Überzeugung. Ich verlasse mein Haus, meinen Wohnort, sehe tausend fremde Dinge, dabei bin ich überzeugt, daß zu Hause noch alles an seinem Platz steht, d. h. daß ich jederzeit, wenn ich diese Ortsveränderung ausführte, alle jene bekannten Dinge wiedersehen könnte. Und wenn ich heimkehre, findet es sich so; und nun geht es mit der Welt draußen ebenso, sie steht da, der Wiedererneuerung durch Wahrnehmung stets gewärtig. So baue ich eine Welt aus möglichen Wahrnehmungen auf, und die wirklichen Wahrnehmungen erscheinen als ein verschwindender Ausschnitt aus den möglichen. Diese möglichen Wahrnehmungen sind nun eben das, was in gewöhnlicher Rede die objektive Wirklichkeit heißt; und die wirklichen Wahrnehmungen werden als Einwirkungen dieser objektiven Welt auf das Bewußtsein des Subjekts konstruiert: die Sensibilien Ursache der Sensationen.

Das Übergewicht, das so die Welt der möglichen über die wirklichen Wahrnehmungen gewinnt, kann man dann mit J. St. Mill*) etwa auf folgende Weise erklären. Die möglichen Wahrnehmungen oder die Erscheinungen, im Unterschied von den wirklichen Wahrnehmungen, sind beharrlich und unabhängig von der Willkür. Die wirklichen Wahrnehmungen wechseln beständig, der Bewußtseinsinhalt ist in jedem Augenblick ein anderer, und zwar ist der Wechsel abhängig von meiner Willkür, jede Wendung des Auges führt einen anderen Inhalt herbei. Dagegen die möglichen Wahrnehmungen, die Sensibilien, sind beharrlich und unabhängig von der Willkür; während ich die wirklichen Wahrnehmungen jederzeit verschwinden lassen kann, sind die möglichen im großen und ganzen beständig; ich kann der Wahrnehmung des Mondes am Himmel mich jeden Augenblick entziehen, aber die Möglichkeit, ihn dort zu sehen, kann ich nicht ebenso beseitigen. Damit hängt zusammen, daß die möglichen Wahrnehmungen und ihre Zusammenhänge für verschiedene Subjekte gemeinsam sind, die wirklichen nicht; sowie, daß das Eintreten der möglichen Wahrnehmungen berechenbar ist, das der wirklichen nicht. Wann der Mond sichtbar werden, d. h. aufgehen wird, läßt sich berechnen,

*) An examination of Sir W. Hamiltons philosophy, S. 192 ff.

dagegen auf keine Weise, wann und ob der Einzelne ihn wirklich sehen wird. Daher alle Wissenschaft allein den möglichen Wahrnehmungen oder den Erscheinungen und ihren Zusammenhängen nachfragt, nicht aber den zufälligen Zusammenhängen der wirklichen Wahrnehmungen im Einzelbewußtsein. *Naturgesetze* sind Formeln, die *konstante Beziehungen der Erscheinungen* darstellen, im Unterschied von *Assoziationen von Vorstellungen im subjektiven Bewußtsein*.

So entsteht die Vorstellung einer objektiven Welt. Dem Bewußtsein bleibt diese psychologische Vermittlung völlig fremd; die Körperwelt steht ihm gegenüber als absolut seiende Wirklichkeit. Erst die erkenntnistheoretische Reflexion führt auf die Betrachtung, daß der notwendige Beziehungspunkt für diese objektive Welt, wie Kant sagt, ein „Bewußtsein überhaupt", ein konstruktives, mit synthetischen Funktionen ausgestattetes Subjekt ist; und daß hinter der Erscheinung noch ein an sich Seiendes vorausgesetzt werden muß, dessen Symbol die Erscheinung ist. Was dies sein könne, ist im vorigen angedeutet worden: ein *für sich seiendes Innenleben* erfüllt allein die Bedingung des absoluten Daseins.

Zweites Kapitel.

Das Problem des Ursprungs der Erkenntnis.

Die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis gibt zur Entstehung des Gegensatzes von Rationalismus und Empirismus (oder Sensualismus) Veranlassung. Der Empirismus leitet alle Erkenntnis aus der Wahrnehmung ab; der Rationalismus dagegen behauptet: wissenschaftliche Erkenntnis kann überhaupt nicht aus den Sinnen kommen, ihr ist Allgemeinheit und Notwendigkeit wesentlich, also ist sie ein Erzeugnis des Verstandes.

Ich versuche die Bedeutung der beiden Theorien und meine Stellung zu ihnen in Form einer geschichtlichen Darlegung klar zu machen.*)

1. Der Rationalismus.

Der Standpunkt der gemeinen Meinung in dieser Frage, soweit denn überall davon die Rede sein kann, wird dem Sensualismus am nächsten kommen: unsere Kenntnis der Dinge stammt aus der sinnlichen Wahrnehmung.

Sobald sich die Philosophie von der gemeinen Weltvorstellung loslöst und ihr entgegenstellt, entsteht die rationalistische Theorie. Die Philosophie nimmt für sich einen anderen Ursprung in Anspruch, als sie der gemeinen Meinung zugesteht; diese möge in der Tat ihre Kunde der Dinge aus den Sinnen gewinnen, wissenschaftliche Erkenntnis dagegen oder Philosophie stamme keineswegs aus der Wahrnehmung, sondern aus dem Denken oder der Vernunft.

*) Vgl. A. Riehl, Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Ich habe über Kants Erkenntnistheorie und ihre geschichtliche Stellung in meiner Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie (1875) und neuerdings in einer Gesamtdarstellung des Systems (J. Kant, s. Leben u. s. Lehre, 4. A. 04) eingehend gehandelt.

Hierin kommen die erſten großen Syſtembildungen der griechiſchen Philoſophie alle überein. So verſchieden ihre Anſicht über das Weſen der Dinge iſt, in der Anſicht ſind ſie einig, daß die Wahrheit nicht aus den Sinnen komme. So ſchilt Heraklit die Sinne: ſchlechte Zeugen ſind den Menſchen Augen und Ohren ſolcher, die nicht ſprachkundige Seelen haben; er meint, daß nur der durch die Sinne belehrt wird, der mit kritiſchem Verſtand ihre Ausſagen zu interpretieren weiß. Noch ſchärfer ſpricht die Philoſophie der Eleaten den Sinnen und der Meinung die Wahrheit ab; dieſe iſt allein im Verſtande, jene erzeugen nur einen trügeriſchen Schein, ſie zeigen das Eine und Seiende als Vieles, Bewegtes, Werdendes und Vergehendes. Zeno unternimmt durch Denken die Undenkbarkeit, alſo Unmöglichkeit und Unwirklichkeit der ſinnlichen Welt darzutun. Nicht minder kommen die beiden anderen Antipoden, Demokrit und Plato, hierin überein, daß der Verſtand allein zur Wahrheit führe, nicht die Wahrnehmung. Natürlich, die Sinne ſehen weder die Atome noch die Ideen, die ſieht allein der Verſtand, der durch die Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen zu den letzten Gründen, dem eigentlich Wirklichen, durchdringt.

Ebenſo ſind die erſten großen Syſteme der modernen Philoſophie in der Erkenntnistheorie rationaliſtiſch: Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz. Sie gehen aus von der Mathematik; eine mathematiſche Phyſik, zuletzt eine mathematiſche Welttheorie iſt ihr Ziel. Natürlich kann eine ſolche, ſo wenig wie die reine Mathematik ſelbſt, durch Wahrnehmung oder Erfahrung zu ſtande gebracht werden. Hierzu kommt noch ein Weiteres: die neue Philoſophie ſoll, wenigſtens bei einigen der neuen Philoſophen, ebenſo wie die alte Schulphiloſophie, auch als rationale Theologie dienen und das Daſein Gottes und die Unſterblichkeit der Seele beweiſen; wozu denn freilich die Erfahrung nicht hinreicht. Dies Verhältnis hat der rationaliſtiſchen Erkenntnistheorie den Ruf der guten Geſinnung eingetragen, während der Empirismus bis auf dieſen Tag profaner Geſinnung verdächtig iſt; auch heute noch iſt es, wenigſtens in Deutſchland, üblich zu ſagen: der Empirismus führt zum Materialismus und Atheismus.

Der Rationalismus iſt alſo die erſte Form der wiſſenſchaftlichen Erkenntnistheorie; er iſt als ihre erkenntnistheoretiſche Rechtfertigung von den großen metaphyſiſchen Syſtembildungen hervorgebracht

worden. Der Empirismus ist späteren Ursprungs; er entsteht in Gestalt der Kritik der metaphysischen Systeme und ihrer Erkenntnistheorie.

Ich entwickle zunächst die rationalistische Theorie in den Grundzügen. Ihre Behauptung ist also: alle eigentliche oder wissenschaftliche Erkenntnis wird vom Verstande durch immanente Entwicklung aus ursprünglich gewissen, nicht durch Wahrnehmung gewonnenen oder durch Erfahrung kontrollierbaren Prinzipien hervorgebracht. Das Vorbild dieses Verfahrens bietet die Mathematik. — Zwei Fragen drängen sich auf, und ihre Beantwortung macht eigentlich die Erkenntnistheorie des Rationalismus aus: 1. Wie kommen wir zu jenen *ersten Prinzipien*, den absoluten Ausgangspunkten des Wissens? 2. Wie kommt es, daß ein solches durch reine Verstandestätigkeit konstruiertes System uns *objektive Erkenntnis* verschafft. Denn das ist doch die Absicht aller Wissenschaft, die Wirklichkeit darzustellen; offenbar aber ist die Übereinstimmung eines solchen aprioriischen Gedankensystems mit der wirklichen Welt nicht selbstverständlich, sondern im Grunde sehr überraschend.

Man kann drei Grundformen des Rationalismus unterscheiden, sie sind unterschieden durch die verschiedene Beantwortung dieser beiden Fragen. Wir wollen sie nennen: den *metaphysischen*, den *mathematischen*, den *formalen* Rationalismus. *Plato*, *Spinoza*, *Kant* mögen die drei Grundformen repräsentieren.

Der *metaphysische* Rationalismus beruht auf der Voraussetzung, daß die Wirklichkeit an sich selbst Gedanke ist; darum kann sie durch reines Denken erkannt werden. Es ist *Plato*, der, durch eleatische Spekulation vorbereitet, zum ersten Male diesen Gedanken zum Grundpfeiler eines großen philosophischen Systems gemacht hat. Der feste Orientierungspunkt ist ihm die Überzeugung: die Welt der sinnlichen Wahrnehmung ist nicht die wirkliche Welt, die Wirklichkeit an sich ist ein seiendes Begriffs- oder Gedankensystem, eine Ideenwelt. Wie kommen wir zu ihrer Erkenntnis? Platos Antwort ist nicht eigentlich erkenntnistheoretisch, sondern ein Stück seiner Metaphysik: die Seele ist etwas, was mit dem wirklich Wirklichen ursprüngliche Wesensgemeinschaft hat. Sie ist selbst Denken oder Geist, nämlich eigentlich oder an sich. In ihrem irdischen Dasein erscheint sie nicht als das, was sie eigentlich ist, als reines Denken; hier ist ihr Wesen

verhüllt oder entstellt durch die Beimischung des Sinnlichen, der Wahrnehmung und Begierde. Aber dies irdische Leben ist bloß eine Phase ihres Daseins; sie selbst war vor der Inkorporierung und wird nach der Lösung vom Leibe sein. In dem leiblosen Dasein ist sie eigentlich, was sie ist, und steht hier in unmittelbarem Verkehr mit dem wirklich Wirklichen, schauend die Ideen, d. h. denkend die seienden Gedanken. In dem leiblichen Leben ist ihr Denken getrübt durch die Sinnlichkeit. Wie Menschen, so sagt jenes berühmte Bild in der Republik, die in einer Höhle, den Rücken gegen den Eingang gewendet, gefesselt sitzen, auf der Rückwand die Schatten der Dinge vorbeiziehen sehen, die sich draußen vor dem Eingang vorüberbewegen, so sitzt die Seele in der Höhle des Leibes und sieht allerlei Schatten der Dinge, die durch die Öffnungen des Leibes, die Augen und Ohren, von vorüberziehenden Dingen hineingeworfen werden. Ein Schimmer des eigentlichen Denkens ist ihr allerdings geblieben, wie eine Erinnerung aus jenem Zustande der Leiblosigkeit und des Hellsehens. Und ihre Aufgabe in diesem Leben ist nun, soweit als möglich das Denken frei zu machen von der Sinnlichkeit, die es mit Schein und Blendwerk verschüttet hat. Mathematik und Dialektik, die beiden großen Formen des begrifflichen Denkens, sind hierzu der Weg.

Auf die Kritik dieses Rationalismus und die Anläufe zu einer dem Empirismus näher kommenden Erkenntnistheorie, wie sie bei Aristoteles sich finden, will ich nicht eingehen. Aristoteles hat hier, ein so harter und oft unbilliger Richter Platos er ist, doch gar nichts Ganzes an die Stelle zu setzen gewußt: ein Ansatz zu einer empiristischen Theorie, aus seiner Beobachtung stammend, und ein Ansatz zu einer rationalistischen Theorie, aus der Syllogistik stammend, bleiben unvermittelt nebeneinander stehen. Dagegen will ich darauf hinweisen, wie die Platonische Anschauung in der spekulativen Philosophie des 19. Jahrhunderts erneuert worden ist. Bei Hegel finden wir dieselbe Grundanschauung; die Wirklichkeit ist an sich Gedanke, eine mit innerer Notwendigkeit sich entfaltende Idee; das vollkommene Erkennen besteht in dem Nachdenken der seienden Gedanken; in der dialektischen Bewegung des philosophischen Denkens wiederholt sich oder vielmehr erfaßt sich selbst mit Selbstbewußtsein die in lebendiger Selbstbewegung seiende absolute Idee.

Eine zweite Form des Rationalismus ist der mathematische Rationalismus des 17. Jahrhunderts. Er unterscheidet sich von dem Platonischen dadurch, daß er immanent bleibt. Seine Behauptung ist: alle Wissenschaft, im besonderen und zunächst die Naturwissenschaft, kann und muß die Form der Mathematik, d. h. die Form eines aus Prinzipien abgeleiteten demonstrativen Systems annehmen. Descartes und Hobbes begegnen sich in dieser Grundvoraussetzung; Spinoza hat in seiner Ethik den Versuch ihrer förmlichen Durchführung gemacht; Leibniz, der sich schon mit der inzwischen hervorgetretenen empiristischen Kritik auseinandersetzt, hat sie mit Einschränkungen festzuhalten gesucht.

Die Antwort auf die beiden oben bezeichneten Fragen des Rationalismus gestaltet sich hier nun so. Auf die Frage nach der Natur der ersten Prinzipien des demonstrativen Erkennens antwortet Descartes wohl auch mit der Wendung: es seien angeborene Ideen. Der Ausdruck stammt aus der Platonischen Philosophie; aber es ist nur der alte Name, nicht der alte Sinn. Descartes weiß nichts von Präexistenz und Erinnerung. Was er meint, ist dies: es gibt Erkenntniselemente, die durch den Verstand ursprünglich hervorgebracht werden und keiner Bestätigung durch Erfahrung bedürfen. So zeigt es die Mathematik. Ihre Prinzipien sind Definitionen und Axiome; beider Wahrheit beruht nicht auf Wahrnehmung und Beobachtung. Die Definitionen des Mathematikers sind Begriffe, die der Verstand absolut setzt; nicht auf gegebene Wahrnehmung, sondern lediglich auf seine Funktion selbst blickend, setzt er den Begriff des Kreises und der Tangente, der Potenz und des Logarithmus. So sind Axiome Sätze, deren Gültigkeit nicht durch Erfahrung bewiesen wird, sondern die, sobald sie begriffen sind, auch als absolut einleuchtend vom Verstande anerkannt werden.

Das ist nun überall die Form eigentlicher Wissenschaft. So zunächst der Physik; sie ist eigentlich nichts als ein Zweig der Mathematik. Descartes' Philosophie ist in erster Linie eine Gedankenbildung zu dem Zweck, die Möglichkeit einer rein mathematischen Physik darzutun. Zu diesem Ende wird das Wesen des Körpers auf die reine Ausdehnung eingeschränkt; er hat keine anderen Bestimmungen als geometrische, keine inneren Bestimmungen; damit ist

er der rein mathematischen Behandlung unterworfen. Corpus est res extensa, das ist nun eine mathematische Definition, nicht anders als die Definition des Winkels oder des Kreises. Ebenso verhält es sich mit dem Begriff der Seele: mens est res (mere) cogitans. Dazu kommen nun Axiome, z. B. der Satz von der Erhaltung der Substanz: das Quantum der Materie wird weder vermehrt noch vermindert; oder der Satz von der Erhaltung der Kraft: das Quantum der Bewegung ist unveränderlich; es findet weder Entstehung noch Vernichtung von Bewegung statt, sondern nur Übertragung von einem Körper auf andere. Auf Grund dieser Definitionen und Axiome ist nun die Naturwissenschaft als demonstratives System der Mechanik zu entwickeln. Die Bedeutung der Wahrnehmung ist hierbei prinzipiell dieselbe wie für die Geometrie: sie kann den ersten Anstoß zur Bildung von Begriffen und Sätzen geben. Aber erst mit der Demonstration haben wir eigentliche, vollendete Wissenschaft.

Damit ist nun auch die Antwort auf die andere Frage gegeben: woher die Übereinstimmung eines solchen rein immanent entwickelten Systems von Lehrsätzen mit der Wirklichkeit? Descartes antwortet: wie die mathematischen Begriffe die Gewähr ihrer Gültigkeit in sich selbst haben und keiner Bestätigung durch Erfahrung bedürftig sind, so auch diese Definitionen. In Form eines allgemeinen Satzes spricht er diese Ansicht aus: wahr ist, was ich klar und deutlich einsehe. Jeder in sich klare und deutliche Begriff hat eben in dieser seiner Denkbarkeit oder Möglichkeit die Gewähr seiner Gültigkeit; quidquid clare ac distincte percipio, verum est; ein Satz, der deutlich seinen Ursprung aus dem mathematischen Denken verrät.*)

*) In der dritten der Meditationes de prima philosophia erscheint dieser Satz als abgeleitet aus dem cogito ergo sum. Das ist natürlich Schein; wie denn diese ganze Entwicklung vom absoluten Zweifel zur absoluten Gewißheit des cogito ergo sum und der hieraus gefolgerten Existenz Gottes und seiner Wahrhaftigkeit, die dann wieder den Unterbau für die Gewißheit aller wissenschaftlichen Erkenntnis bilden soll, eine hinterherkommende und höchst überflüssige Substruktion vorher feststehender Gedanken ist. Diese vorher feststehenden Gedanken sind aber: die Mathematik ist absolute Wissenschaft, an ihr gemessen sind alle bisherigen Wissenschaften, so besonders die Metaphysik und die Schulphysik, ungewiß oder vielmehr überhaupt nicht Wissenschaften. Sie können es aber werden, wenn man sie mathematisch machen kann. Das geht nun, seit Galilei, für die Physik; die geheimen Kräfte und Entitäten ver-

In vollendeter Durchführung tritt uns diese Anschauung in dem philosophischen System Spinozas entgegen. Ethica more geometrico demonstrata, so kündigt sich sein Hauptwerk an. Mit eiserner Beharrlichkeit ist die mathematische Form durchgeführt; alle Wissenschaften, die Metaphysik, die Physik (durch ein paar Lehnsätze im zweiten Buch angedeutet), die Erkenntnistheorie, die Psychologie, die Ethik mit den Grundbegriffen der Staatslehre sind nach dem geometrischen Schema behandelt. Jedes Buch beginnt mit Definitionen und Axiomen, es folgen Lehrsätze und Beweise, Korollarien und Scholien, die ganze Philosophie ein System denknotwendiger Formeln, aus denknotwendigen Begriffen und Axiomen abgeleitet. — Die Antwort auf die Frage nach der Übereinstimmung dieses Systems mit der Wirklichkeit gibt Spinoza aus seiner Metaphysik. Der Parallelismus der beiden Attribute, des Denkens und der Ausdehnung, wird zur Substruktion der Erkenntnistheorie verwendet: es ist dasselbe und eine Wesen der Substanz oder des Allwirklichen, das sich in der Körperwelt und in der Gedankenwelt in einem System von Modifikationen darstellt. Und darum entspricht die Ordnung und Verbindung in der Gedankenwelt der Ordnung und Verbindung in der Körperwelt; was hier als Ursache und Wirkung erscheint, das ist dort Grund und Folge: sequi und causari ist im Grunde dasselbe.*)

2. Der Empirismus.

Die Kritik dieses mathematischen Rationalismus ist historisch durch die zweite große Entwicklungsreihe der modernen Philosophie

---

schwinden hier und mathematische Konstruktion und Rechnung tritt an die Stelle. In gewisser Weise geht es, findet Descartes dann weiter, auch für die Metaphysik; auch hier kann man gewisse Begriffe mit absoluter Gültigkeit bilden, z. B. den Begriff eines allerrealsten Wesens, eines ens realissimum sive perfectissimum; die neue Physik drängt selbst auf diesen Begriff einer absoluten Einheit der Wirklichkeit hin. Und nun wird in der systematischen Darstellung dieser Begriff zum Eckstein gemacht, nicht ohne leicht erkennbare Absicht.

*) Ethica II, 7: Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. Wozu denn freilich zu bemerken, daß der psychophysische Parallelismus zwischen Bewußtseinsvorgängen und Nervenprozessen hier ohne alles Recht zu einem erkenntnistheoretischen Parallelismus zwischen logischen Begriffskombinationen und naturgesetzmäßigen Bewegungen umgebogen wird.

vollzogen worden, durch den englischen Empirismus. J. Locke und D. Hume sind seine Hauptvertreter.

Die Grundanschauung dieser Richtung ist: es gibt zwei ihrem Wesen und ihrer Methode nach verschiedene Arten von Wissenschaften, rein begriffliche, wie die Mathematik, und gegenständliche, wie Physik und Psychologie. Der Irrtum des Rationalismus besteht darin, daß er bloß eine Form der Wissenschaft, die mathematische, kennt und nach ihrem Schema alle Wissenschaften gestalten will. Das ist ein unmögliches Unternehmen; die Tatsachenwissenschaften, Natur- und Geisteswissenschaften, sind nach Inhalt und Methode von der Mathematik durchaus verschieden.*)

Die Mathematik ist dadurch charakterisiert, daß sie keine Behauptungen über Dasein und Verhalten des Wirklichen, sondern lediglich über Folgen aus Begriffen aufstellt. Die Geometrie sagt nicht: diese Figur ist ein Kreis, dieser Körper ist eine Kugel, und seine Bewegung hat die Gestalt einer Ellipse, sondern: aus der Definition des Kreises, der Sehne, folgen diese und diese Konsequenzen. Wer die Definition anerkennt, der muß auch die Folgerungen anerkennen, er ist logisch gebunden; ob es Dinge in der Wirklichkeit gibt, die dem Begriff entsprechen, ist hierbei völlig gleichgültig.

Ganz anders steht es mit der anderen Gruppe von Wissenschaften, der gegenständlichen. Physik und Psychologie wollen uns lehren, wie sich Dinge, die unabhängig von unseren Begriffen da sind, verhalten. Wie können wir hierüber etwas wissen? Der Empirismus antwortet: nur durch Erfahrung. Es ist völlig unmöglich, aus dem Begriff des Wassers und der Wärme abzuleiten, was geschehen wird, wenn das Thermometer auf Null sinkt oder auf hundert Grad steigt, oder aus dem Begriff eines Körpers zu entwickeln, was geschehen wird, wenn man ihm seine Unterstützung nimmt. Nur die Wahrnehmung belehrt uns, daß er dann fällt, der Begriff läßt uns ganz ratlos. Auch der

*) Die Unterscheidung von demonstrativer und erfahrungsmäßiger, auf Wahrnehmung beruhender Erkenntnis liegt der ganzen Betrachtung des vierten Buches von Lockes Essay, dem eigentlichen Hauptstück des Werks, zu Grunde, ohne daß es doch zu einer präzisen Formulierung des Unterschieds kommt. Rein und klar stellt Humes Enquiry die Unterscheidung als Ausgangspunkt hin (Kap. 4 und Kap. 12 Schluß).

vollkommenste Verstand, sagt Hume, ein Verstand, wie ihn Adam vor dem Sündenfall besaß, hätte ihm nicht sagen können, daß er, wenn er ins Wasser fiele, untersinken und erstickten würde; ja nicht einmal hätte er ihm offenbaren können, was geschehen werde, wenn ein bewegter Körper mit einem ruhenden zusammenstößt. Und ebensowenig vermag die Psychologie aus einem absolut gesetzten Begriff der Seele abzuleiten, daß sie fühlt und begehrt, folgert und schließt, oder vorauszusehen, daß Luftschwingungen eine Tonempfindung, ein Druck aufs Auge Lichtempfindung, ein Schlag ins Gesicht ein Zorngefühl auslöst. Alles das wissen wir nur aus Erfahrung.

J. Locke hat diese Betrachtung begonnen. Er versucht nachzuweisen, wie alle unsere Begriffe aus der Erfahrung stammen. Mit einer mehr als nötigen Gründlichkeit macht er sich in dem ersten Buch des „Versuchs über den menschlichen Verstand" daran zu zeigen, daß die Menschen wirklich nicht mit angeborenen Ideen zur Welt kommen, eine Tatsache, über die vielleicht kein Philosoph, jedenfalls Descartes nicht, belehrt zu werden brauchte. Der wirkliche Gegensatz der Ansichten ist ein anderer: Descartes behauptet, es sei möglich, in der Physik und Psychologie, ganz ebenso wie in der Mathematik, Begriffe zu bilden, deren Gültigkeit oder Wahrheit durch ihre innere Möglichkeit bewiesen werde. Dies leugnet Locke. Der Begriff des Körpers, die Definition: corpus est res mere extensa, oder die Definition: mens est res mere cogitans, mag innerlich möglich, klar und deutlich denkbar sein, damit ist über ihre Gültigkeit noch nichts ausgemacht; man kann auch einen goldenen Berg sich klar und deutlich vorstellen. Die Wahrheit der Begriffe aller Wissenschaften, die von Tatsachen handeln, beruht allein darauf, daß in der Anschauung solche Tatsachen und Zusammenhänge gegeben sind. Damit ist weiter gegeben, daß die Begriffe der gegenständlichen Wissenschaften nicht die feste Abgeschlossenheit der mathematischen haben können: sie bleiben der Erweiterung und Umbildung durch fortgesetzte Beobachtung ausgesetzt. Im Begriff Gold sind alle bisherigen Beobachtungen über diesen Körper zusammengefaßt: er habe diese Farbe, dieses spezifische Gewicht, verhalte sich so zu mechanischen, chemischen, thermischen Einwirkungen. Es ist möglich, daß weitere Beobachtung neue Eigenschaften kennen lehrt; es ist auch möglich, daß wir einen Körper kennen lernen, der

alle Eigenschaften des Goldes hat, nur daß sein Schmelzpunkt etwas höher oder tiefer liegt. Wir würden dann unseren Begriff so erweitern, daß er diese Abweichung zuläßt. Der mathematische Begriff dagegen ist geschlossen: eine Figur, in der die Radien nicht ganz gleich sind, ist kein Kreis, eine Linie, die einen Kreis an mehr als einem Punkt berührt, ist keine Tangente. So steht es nun auch mit jenen Begriffen, die Descartes der Physik und Psychologie zu Grunde legen will, sie sind nicht abgeschlossene, mathematische, sondern offene, empirische Begriffe. Descartes erklärt: ein Körper ist ein Ding, dessen Wesen in der Ausdehnung, eine Seele ein Ding, dessen Wesen in Bewußtseinserscheinungen (cogitatio) aufgeht, denn ich kann ein solches Ding klar und deutlich denken. Freilich kann ich das; aber wenn mir nun die Erfahrung zeigt, daß dasselbe Ding, das ausgedehnt ist, auch denkt, wenigstens gelegentlich, oder daß eben dasselbe Wesen, das denkt, auch körperliche Massen in Bewegung setzt, könnte ich das nicht auch denken? und wäre es dann noch geraten, bei den obigen Definitionen stehen zu bleiben? Offenbar doch nicht, sondern dann wären es zur Begreifung der Tatsachen, wie sie sind, untaugliche Begriffe. Also, alle gegenständlichen Begriffe sind offene Begriffe, sie sind in beständiger Bewegung, sich der in der Beobachtung gegebenen Tatsachenwelt genauer anzupassen. Mit solchen Begriffen ist ein demonstratives Verfahren, wie mit mathematischen Begriffen, unmöglich.

Locke betont oft: die formell vollkommenste Erkenntnis ist die mathematische. Er bedauert die engen Grenzen dieser Erkenntnisweise, die er außer in der eigentlichen Mathematik nur noch in der Moral für möglich hält: aber wir müßten anerkennen, die gegenständlichen Wissenschaften, wie Physik, Chemie, Psychologie, lassen sich nach jenem Schema nicht behandeln, hier sind Beobachtung und Experiment notwendig.

D. Hume hat diese Betrachtung aufgenommen und zu Ende geführt. Im Mittelpunkt seiner kurzen, schlichten, aber inhaltreichen Untersuchung über den menschlichen Verstand steht die Untersuchung des Begriffs von Ursache und Wirkung. Das Kausalgesetz war immer ein Hauptstützpunkt des Rationalismus, aus der Ursache meinte man die Wirkung ableiten zu können; das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist dasselbe, wie das Verhältnis von Grund

und Folge (sequi = causari). Hume zeigt, daß dies ein Irrtum ist; an der Hand des Kausalgesetzes folgern ist etwas ganz anderes, als an der Hand des logischen Gesetzes vom Widerspruch schließen. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist überhaupt kein logisches, durch reines Denken erfaßbares. Ursache und Wirkung werden in der Physik und Psychologie Erscheinungen genannt, die in dem Verhältnis *konstanter Aufeinanderfolge* in der Zeit stehen. Die Wahrnehmung der zeitlichen Aufeinanderfolge ist das Einzige, was hier wirklich beobachtet wird; eine *innere Verknüpfung* der Erscheinungen, eine *Notwendigkeit*, welche sie verbindet, ist mindestens nicht Gegenstand der Beobachtung. Ich nehme wahr, daß auf diesen Vorgang ein anderer folgt, ich erwarte, daß das nächste Mal auf diesen Vorgang derselbe folgen wird; das ist der Anfang der kausalen Auffassung. So finden wir es bei den Tieren; auch sie werden durch Erfahrung klüger; es geschieht in der angedeuteten Weise: der Wahrnehmung einer bestimmten Aufeinanderfolge von Ereignissen folgt bei dem Wiederkommen des ersten Ereignisses die Erwartung oder Voraussicht des zweiten. Beim Menschen ist dies Verhalten weiter ausgebildet; nicht jede wahrgenommene Aufeinanderfolge bestimmt uns zur Erwartung ihrer Wiederkehr, wir lernen allmählich die konstanten Folgeverhältnisse der Erscheinungen aus den zufälligen und löslichen ausscheiden; aber die letzte Grundlage bleibt dieselbe. Auf keine Weise ist es möglich, durch logisches Schließen aus dem Begriff der Ursache die Wirkung herauszubringen. Man nehme das einfachste Beispiel: die Bewegung eines Körpers in diesem Zeitraum ist die Ursache der gleichen Bewegung im nächsten Zeitraum; auf keine Weise kann ich das durch einen logischen Schluß herausbringen. Aus dem Satz: dieser Körper bewegt sich in dieser Sekunde mit solcher Geschwindigkeit und Richtung, folgt logisch überhaupt gar nichts, außer der Unwahrheit des Gegenteils, aber gar nichts darüber, was in der *folgenden* Sekunde geschehen wird. Ich *erwarte*, auf Grund bisheriger Beobachtung, daß dieser Körper im folgenden Zeitraum mit gleicher Geschwindigkeit und in gleicher Richtung einen gleich großen Raum durchmessen wird. Aber diese Erwartung hat keine *Denknotwendigkeit*, wie ein mathematischer Satz. Ich kann auch denken, daß die Bewegung, sei es plötzlich, sei es allmählich,

von ſelber aufhört, oder in eine beliebige Richtung umbiegt. Die bisherige Erfahrung hat regelmäßig jenes Verhalten erkennen laſſen, das wir in dem Trägheitsgeſetz formulieren; aber es iſt keine logiſche Notwendigkeit, daß die Zukunft der Vergangenheit gleichen muß. Überhaupt, ſagt Hume, und das iſt die allgemeinſte Formel ſeiner Betrachtung: es gibt ſchlechterdings keine Tatſache, deren Nichtſein nicht denkbar oder logiſch möglich wäre. Das Nichtſein jedes Körpers, das Nichtgelten jedes Naturgeſetzes iſt denkbar, denn das Nichtſein der Welt überhaupt iſt denkbar.

Hieraus ergibt ſich denn die Folge: in den gegenſtändlichen Wiſſenſchaften, wie Phyſik und Pſychologie, gibt es keine im ſtrengen Sinn allgemeinen und notwendigen Wahrheiten. Es gibt hier nur präſumtiv allgemeine Sätze, jeder gilt mit dem ſelbſtverſtändlichen Zuſatz: vorbehaltlich der Berichtigung durch nachfolgende Erfahrung. Die Sätze der Mathematik ſind abſolut allgemein und notwendig; durch keine Beobachtung kann der Satz, daß die Summe der Winkel im ebenen Dreieck zwei Rechte beträgt, erſchüttert oder verändert werden; er iſt mit den Begriffen ſelbſt als logiſch notwendige Folge geſetzt. Dagegen gibt es keinen Satz in der Phyſik oder Pſychologie, der dieſe Notwendigkeit beſäße. Auch das Kauſalgeſetz ſelbſt macht hiervon keine Ausnahme; es iſt nur ein präſumtiv gültiger Satz, daß ſtrenge Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge der Naturerſcheinungen herrſcht. Denkbar, logiſch möglich iſt auch, daß Erſcheinungen, die völlig beziehungslos zu allen vorangehenden und nachfolgenden ſind, eintreten. Solche Erſcheinungen würden wir Wunder nennen. Wunder ſind demnach ohne Zweifel möglich, für unſer Denken gerade ſo möglich, wie Tatſachen, die ſich nach unſeren Naturgeſetzen erklären, d. h. dem Naturzuſammenhang nach Regeln einordnen laſſen. Die Frage iſt nicht eine Frage der Möglichkeit, ſondern der Wirklichkeit: ſind Tatſachen, die als Wunder betrachtet werden müßten, wirklich beobachtet worden? Hume ſetzt dieſer Behauptung ſehr entſchiedenen Zweifel entgegen; nach ſeinem Dafürhalten hat die Annahme, daß die angeblichen Wunder, wo nicht eine phyſikaliſche, ſo doch eine pſychologiſche Erklärung zulaſſen, ſo große Wahrſcheinlichkeit, daß ſie praktiſch der Gewißheit gleichgeſtellt werden kann. Die Erfahrung, daß menſch-

liche Zeugnisse auf Täuschung, willkürlicher oder unwillkürlicher, beruhen, haben wir so oft gemacht, daß es uns viel möglicher vorkommt, ein behauptetes Wunder hierauf zurückzuführen, als die Grundvoraussetzung aller unserer Nachforschung, die Gesetzmäßigkeit des Naturzusammenhangs, aufzugeben. Diese Voraussetzung ist freilich nicht logisch notwendig, aber sie ist so vielfach durch die Tatsachen bestätigt, sie hat sich so oft bei genauerer Beobachtung auch angeblichen Wundern gegenüber bewährt, daß wir ein Recht haben, neuen Wundern gegenüber a priori ungläubig zu sein.

Das ist die Erkenntnistheorie des Empirismus. Ihr gegenüber unternimmt es Kant, den Rationalismus, allerdings in bedingter und beschränkter Form, wiederherzustellen.

3. Der formalistische Rationalismus Kants.

Die Frage, um die es sich in dem Streit zwischen Rationalismus und Empirismus handelt, ist nach dem obigen die: gibt es *Erkenntnis von Gegenständen a priori* oder *aus reiner Vernunft*? Der Rationalismus bejahte die Behauptung: durch reines Denken gewinnen wir eine absolute Erkenntnis der Dinge, die durch die Sinne nicht möglich ist. Der Empirismus verneinte die Frage: Erkenntnis von Gegenständen haben wir lediglich durch Wahrnehmung, womit denn gegeben ist, daß wir keine absolute Erkenntnis haben.

Kants Stellung ist dadurch gegeben, daß er von jeder der beiden entgegengesetzten Theorien die nach seiner Ansicht wahre Hälfte nimmt und diese beiden Hälften zu einer neuen Theorie vereinigt; gegen Humes Empirismus stellt er das alte Dogma des Rationalismus wieder her: *es gibt Erkenntnis von Gegenständen a priori*; gegen den Rationalismus des Leibniz-Wolffischen Systems fügt er hinzu: aber Erkenntnis der Dinge *nur wie sie erscheinen, nicht wie sie an sich sind*. Die Verbindung des *Phänomenalismus* oder Idealismus mit dem *Rationalismus* ist der eigentlich charakteristische Zug der Kantischen Erkenntnistheorie; bisher war der Rationalismus immer realistisch gewesen, während der Empirismus bei Berkeley und Hume idealistisch geworden war.

Die erste Hälfte der Kritik der reinen Vernunft, die Ästhetik und

Analytik iſt dem Verſuch gewidmet, auf dieſer Grundlage ein neues erkenntnistheoretiſches Syſtem zu errichten. Die zweite Hälfte, die Dialektik, entwickelt ausführlich das Verhältnis der neuen Philoſophie zu der alten Metaphyſik: ſie zeigt die Unmöglichkeit der rein rationalen Pſychologie, Kosmologie und Theologie, die *Unmöglichkeit*, wenn man ſo will, eines *realiſtiſchen* Rationalismus, nachdem die erſte Hälfte die *Möglichkeit* eines *phänomenaliſtiſchen* Rationalismus entwickelt hat. — Wir haben es hier zunächſt nur mit der erſten Hälfte, der bedingten Wiederherſtellung des Rationalismus, zu tun.

Nach Hume ſoll es über Tatſachen überhaupt keine allgemeinen und notwendigen Urteile geben; allen unſeren Naturgeſetzen, den Geſetzen der Mechanik, wie denen der Chemie und Phyſiologie, ja dem Kauſalgeſetz ſelbſt ſoll nur präſumtive Allgemeingültigkeit zukommen. Das iſt, ſagt Kant, vollſtändiger *Skeptizismus*; dann gibt es überhaupt kein eigentliches Wiſſen mehr; denn dem Wiſſen iſt, im Unterſchied von den Aſſoziationen, wie ſie auch das Tier hat, Allgemeinheit und Notwendigkeit eigen. Ja, Humes Skeptizismus bleibt nicht auf Phyſik und Metaphyſik eingeſchränkt, er erſtreckt ſich notwendig auch auf die Mathematik. Damit führt er ſich ſelbſt ad absurdum; das tatſächliche Daſein dieſer Wiſſenſchaft zeigt, daß die Prinzipien des Empirismus unzulänglich ſind. Es handelt ſich alſo eigentlich nur darum zu zeigen, wie dieſe Wiſſenſchaften möglich ſind. Wie iſt reine Mathematik, wie iſt reine Naturwiſſenſchaft, wie iſt Metaphyſik möglich? Oder, die Frage in allgemeiner Formel geſtellt: *wie ſind ſynthetiſche Urteile a priori möglich?* d. h. erkenntnistheoretiſch, nicht pſychologiſch möglich. Oder, mit anderer Formel: wie kann Sätzen, die *nicht aus Erfahrung* ſtammen (Urteilen a priori), und die auch *nicht logiſche Folgerungen* (analytiſche Urteile) ſind, das Recht und der Wert *objektiver Erkenntnis* (ſynthetiſcher Urteile) zukommen?

Das iſt Kants Problem. Seine Antwort iſt: objektive Gültigkeit kann ſolchen Sätzen nur dadurch zukommen, daß der *Verſtand die Objekte*, von denen er ſie ausſagt, *ſelbſt hervorbringt*; er erkennt die Gegenſtände a priori, ſoweit er ſie ſelber hervorbringt. Das tut er in der Mathematik; hier ſind die Objekte nach Begriffen

konstruierte reine Anschauungen. Die Beschaffenheiten und Beziehungen von Linien, Winkeln, Dreiecken und Kreisen kann der Geometer in synthetischen Urteilen a priori darlegen, weil er die Objekte selbst hervorbringt. In gewissem Sinne gilt aber dasselbe auch von der Physik. Die Gegenstände des Physikers sind Naturerscheinungen; Erscheinungen aber sind auf gewisse Weise Produkte des Subjekts, dem sie erscheinen, und als solche werden sie ihrer allgemeinen Form nach durch die Natur und Betätigungsweise des Subjekts bedingt sein. Sofern wir also unter Natur den Inbegriff von Erscheinungen verstehen, und die Physik hat es nur mit Natur in diesem Sinn zu tun, kann es auch eine apriorische Erkenntnis der Natur und aller Naturgegenstände geben, nämlich nach Seiten der allgemeinen Form ihrer Erscheinung. — Dagegen kann es eine Erkenntnis a priori der Natur nicht geben, wenn man unter Natur versteht eine absolut und ohne alle Beziehung zum erkennenden Subjekt existierende Wirklichkeit. Von den Dingen, wie sie an sich selbst sind, unabhängig vom Subjekt, kann der Verstand natürlich nichts a priori wissen. Freilich kann er von ihnen auch nichts a posteriori erfahren, denn um von ihnen etwas zu erfahren, müßten sie ja in unsere Vorstellung eingehen, also Erscheinungen werden. Und also ist Metaphysik, wenn man darunter, wie herkömmlich, die Erkenntnis der Dinge an sich versteht, überhaupt nicht möglich. Möglich ist sie nur, wenn man darunter nichts versteht als „reine Naturwissenschaft", d. h. eine allgemeine Phänomenologie der Natur.

Das ist der Gedankengang des Kantischen Rationalismus, wie er am präzisesten in den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik, der Erläuterungs- und Verteidigungsschrift, die er der Kritik der reinen Vernunft folgen ließ, zur Darstellung kommt. Auf gewisse Weise zeigt diese Schrift die Tendenz des Kantischen Denkens am deutlichsten, sie läßt den Gegensatz gegen Hume am schärfsten hervortreten. Es ist die Wirkung der Aufnahme, welche die Kritik der reinen Vernunft bei den deutschen Zeitgenossen gefunden hatte; ihnen waren vor allem die idealistischen und skeptischen Züge aufgefallen, die rationalistische Seite hatten sie übersehen. Sie bemerkten nur den Gegensatz gegen ihre eigenen Gedanken, gegen die herrschende Schulphilosophie, nicht den Gegensatz

gegen Humes Empirismus; dieſer war ihnen eben fremd, ſie hatten ſich durch Humes ſkeptiſche Betrachtungen bisher in ihrem Genügen an der rationalen Theologie, Kosmologie und Pſychologie des Wolffiſchen Syſtems auf keine Weiſe ſtören laſſen.

Anderſeits ſind allerdings in dieſer Darſtellung die urſprünglichen Gedanken hin und wieder etwas verſchoben. Wenn hier die Mathematik und Phyſik gelegentlich als beſtehende und gültige Wiſſenſchaften, die einer erkenntnistheoretiſchen Rechtfertigung ihrer Möglichkeit eigentlich gar nicht bedürfen, hingeſtellt werden, ſo iſt das freilich gegen die urſprüngliche Meinung. Der Ausgangspunkt des Kritizismus iſt vielmehr: dieſe Wiſſenſchaften ſind zwar vorhanden, aber ſie ſind in ihrer objektiven Gültigkeit durch Humes Skepſis bedroht; die Aufgabe iſt, ſie zu retten, d. h. ihre objektive Gültigkeit zu begründen. Ihre Tatſächlichkeit bedeutet nichts als: es treten gewiſſe Sätze, die den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit in Anſpruch nehmen, zugleich mit dem Anſpruch auf gegenſtändliche Gültigkeit auf. Man nehme einen Satz wie den: Materie entſteht und vergeht nicht. Der Satz gibt ſich als ein allgemeines und notwendiges Urteil, muß alſo, wenn er es wirklich iſt, a priori ſein, denn Erfahrung führt nicht zur Allgemeinheit und Notwendigkeit, darüber iſt Kant mit Hume völlig einverſtanden. Anderſeits iſt es ein Urteil, das gegenſtändliche Gültigkeit beanſprucht, d. h. ſagt: ſo etwas kann in der Wirklichkeit nicht vorkommen. Es iſt nicht ein analytiſches Urteil, wie etwa der Satz: jeder Körper iſt ausgedehnt, der Teil iſt kleiner als das Ganze; ſondern ein ſynthetiſches Urteil, ein Exiſtentialſatz. — Ebenſo der Satz: es geſchieht nichts ohne Urſache; er nimmt in Anſpruch zugleich ein allgemeines und notwendiges Urteil und ein Urteil von gegenſtändlicher Gültigkeit zu ſein. Und ſo ſteht es auch mit den Axiomen der Geometrie, die Phyſiker legen ihnen ohne weiteres auch gegenſtändliche Gültigkeit bei. Ebenſo ſetzen ſie auch voraus, daß die aus Definitionen und Axiomen entwickelten Lehrſätze und die mit ihrer Hilfe angeſtellten Berechnungen nicht bloß in der Rechnung, ſondern auch in der Wirklichkeit richtig ſind, daß die Natur der Dinge der mathematiſchen Erkenntnis unterworfen iſt. — Wie kann dieſe Annahme begründet werden? Wie kann bewieſen werden, daß jene Sätze von der Er-

haltung der Materie oder von der allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit nicht bloß, wie Hume will, Voraussetzungen von präsumtiver Allgemeingültigkeit, sondern wirklich notwendige und allgemeine Naturgesetze sind?

Kant antwortet hierauf mit jener schon angedeuteten Berichtigung des Begriffs der Erfahrung. Die gemeine Vorstellung, in sensualistischen Theorien begrifflich formuliert, versteht unter Erfahrung die passive Aufnahme von Eindrücken der Wirklichkeit. Die Seele ist ihr, mit Lockes Ausdruck, ein Blatt weißes Papier, auf das die Dinge ihre Zeichen machen. Natürlich, das Papier kann nicht a priori wissen, welche Zeichen es aufnehmen wird; und ist die Seele ein solches Ding und besteht Erfahrung in einem ähnlichen Verhalten, so ist a priori Erkenntnis und damit Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis unmöglich. Aber diese Voraussetzung ist falsch. Erkenntnis, auch Erfahrungserkenntnis, ist nicht ein passiv aus der äußeren Wirklichkeit aufgenommener Inhalt, sondern ein Erzeugnis spontaner Tätigkeit der Seele. Allerdings nicht einer absolut spontanen Tätigkeit, es findet statt Erregung zur Tätigkeit durch die Umgebung; aber „Erfahrung" kommt erst dadurch zu stande, daß die „Affektionen" durch die Intelligenz bearbeitet und geformt werden. Erfahrung ist nicht ein zufällig zusammengewürfelter Haufe, ein „Gewühl von Empfindungen", sondern ein System nach Grundsätzen verknüpfter Erscheinungen. So stellen wir ja die Natur, den Gegenstand der Erfahrung, vor: als ein einheitliches, von Gesetzen beherrschtes System von Tatsachen.

Nun, diese Tatsache, daß die Natur mehr als ein verworrener Haufe von Empfindungen, rot, süß, fest, flüssig, von allerlei Qualität und Quantität ist, daß sie ein systematisch aufgebautes und gegliedertes Ganzes ist, das ist nicht die Wirkung der Empfindung, oder das Verdienst der Eindrücke, sondern es ist das Werk der Intelligenz. Die Intelligenz mit ihren beiden Seiten, Sinnlichkeit und Verstand, faßt und formt, ordnet und gliedert jenes gegebene Mannigfaltige der Eindrücke durch ihre eigentümlichen Tätigkeiten, die man als Funktionen der Synthesis, Zusammenfassen des Zerstreuten und Mannigfaltigen zur Einheit bezeichnen kann. Natürlich müssen nun diese Funktionen der Intelligenz in ihrem Erzeugnis, der Er-

fahrung, an jedem Punkt vorhanden ſein als ihre formale Beſtimmtheit; und eben darum kann die Natur nach Seiten der Form a priori erkannt werden. Wie man die Geſtalt der Dinge, die mit derſelben Schablone angefertigt ſind, a priori weiß, ſo kann man alle Erzeugniſſe der menſchlichen Intelligenz, d. h. die ganze Natur und alle Gegenſtände darin, der Form nach a priori erkennen.

Erkennen aber kann man, was an der Natur aus der formgebenden Tätigkeit der Intelligenz ſtammt, an der Gleichförmigkeit des Mannigfaltigen. Die Erfüllung des Raums mit Widerſtand leiſtenden Kräften iſt für verſchiedene Orte und verſchiedene Zeiten verſchieden, die Qualitäten wechſeln, aber der Raum ſelbſt mit ſeinen Beſtimmungen iſt überall und immer derſelbe, ſo daß jeder Ort für jeden anderen eintreten kann; ſo iſt die Zeit überall und immer dieſelbe, ſo verſchieden die Erfüllung iſt. So iſt auch die allgemeine Struktur der Wirklichkeit überall dieſelbe; die Urſachen und Wirkungen ſind mannigfaltig, aber das Kauſalverhältnis ſelbſt iſt überall dasſelbe, gleich geltend zu jeder Zeit und an jedem Ort. Und ſo findet ſich als ein anderes Grundſchema der Wirklichkeit das Verhältnis von Subſtanz und Akzidens, von Beharrlichem und Wechſelndem.

Indem Kant dieſer formalen Seite der Erfahrung nachgeht, überall auf die in aller Erfahrung identiſchen Konſtruktionsfaktoren achtend, kommt er auf zwei Arten von Formelementen, er nennt ſie Anſchauungs- und Denkformen. Anſchauungsformen ſind eben die zwei: Raum und Zeit; die Denkformen, er nennt ſie Kategorien, bringt er, mit Hilfe der formalen Logik und ihrer Einteilung der Urteile, auf die runde Zwölfzahl. Raum und Zeit ſind alſo nicht ſeiende Wirklichkeiten, auch nicht an ſich wirkliche Ordnungen der an ſich ſeienden Dinge, ſondern dem Subjekt eigentümliche Funktionen der Syntheſis des mannigfaltigen Empfindungsinhalts. Alle Empfindungen werden zu dem einheitlichen Ganzen des Zeitverlaufs zuſammengeordnet, ſo daß jede zu jeder in der Beziehung des Zugleich oder eines beſtimmten zeitlichen Abſtandes ſteht. Alle Empfindungen der äußeren Sinne werden in den einheitlichen Zuſammenhang, den wir die räumliche Welt nennen, eingeordnet. So entſteht durch die Funktion der Lokaliſierung und der Temporaliſierung,

wenn die Wortbildung gestattet ist, die einheitliche anschauliche Erscheinungswelt. Und in demselben Sinne sind auch die Denkfunktionen Formen der Anordnung der Anschauungen, und zwar ihrer Ordnung in der Zeit. Der zu Grunde liegende allgemeine Grundsatz heißt: Alle Erscheinungen stehen ihrem Dasein nach a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit. Alle Erscheinungen, so lautet dann das Gesetz der Substantialität im besonderen, enthalten das Beharrliche als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen bloße Bestimmung; und das Gesetz der Kausalität: Alles was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt. Schwerer wird es ihm, die übrigen zehn Kategorien als Strukturelemente der Wirklichkeit nachzuweisen, die meisten sind Lückenbüßer. —

Fügen wir nun noch die Theorie dieses neuen Rationalismus unserem Schema ein, so können wir so sagen. Auf die Frage nach der Natur der Prinzipien der rationalen Erkenntnis antwortet Kant: sie sind vorhanden als Betätigungsweisen, als synthetische Funktionen, die die Intelligenz überall und stets in identischer Weise übt. Jene mathematischen und physikalischen Axiome sind Formeln, welche die Funktionen ausdrücken, und insofern sind sie Prinzipien einer Erkenntnis a priori. Die Funktionen sind nicht angeboren, sie werden vielmehr, wie alle Funktionen, im Laufe des Lebens ausgebildet; aber darum kommen sie nicht von außen, durch Eindrücke, in uns hinein, die Eindrücke sind nur Gelegenheitsursachen ihrer Entwicklung. Es ist das die Antwort, auf die schon Leibniz in seinen „neuen Versuchen über den menschlichen Verstand", die er Lockes Versuch entgegenstellte, geführt worden war. Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, so sagt der Empirismus und hat darin ganz recht; aber hinzuzufügen ist: nisi intellectus ipse; alles stammt aus der Erfahrung, nur nicht die Fähigkeit Erfahrungen zu machen.

Damit ist die Antwort auf die zweite Frage schon mitgegeben; sie lautete: wie können Sätze, ohne aus der Erfahrung zu stammen, dennoch gegenständliche Gültigkeit haben? Die transzendentale Deduktion, die übrigens keineswegs ein Muster von Präzision und Klarheit ist, zieht sie mit mühsamen Wiederholungen aus den ge-

gebenen Vorausſetzungen heraus: Sätze, welche die ſynthetiſchen Funktionen unſerer Sinnlichkeit und unſeres Verſtandes ausdrücken, haben eben dadurch zugleich die Gültigkeit von Naturgeſetzen, ſofern wir unter Natur eben das verſtehen, was alle Welt tatſächlich mit dieſem Namen bezeichnet: den Inbegriff von Erſcheinungen. Raum und Zeit ſind als Formen unſerer Anſchauung zugleich notwendige Formen der Natur, es kann nichts Gegenſtand unſerer Anſchauung ſein, das nicht in Raum und Zeit wäre. Alle Erſcheinungen ſind *extenſive* Größen, ſo lautet der erſte Erfahrungsgrundſatz, das „Axiom der Anſchauung"; und darum gilt, ſo könnte die Fortſetzung lauten, alles was von der Extenſität überhaupt ausgemacht werden kann, ihre Kontinuität und Homogenität, ihre Unbegrenztheit und unendliche Teilbarkeit, auch von der wirklichen Welt. Oder, alles was die reine Mathematik von Raum- und Größenverhältniſſen ausmacht, das gilt ohne weiteres auch von allen Dingen, ſofern ſie Räumlichkeit und Größe haben. Ebenſo: was die tranſzendentale Logik von der Natur des Verſtandes ausmacht, das gilt auch von den Dingen, ſofern ſie für den Verſtand überhaupt vorhanden ſind; iſt das Kauſalgeſetz ein Geſetz des reinen Verſtandes, ſo iſt es eben damit zugleich ein Naturgeſetz. „Der Verſtand ſchöpft ſeine Geſetze nicht aus der Natur, ſondern ſchreibt ſie dieſer vor."

Mit einem ſehr einleuchtenden Vergleich ſtellt Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik die Wendung, die er der Erkenntnistheorie gegeben habe, mit der Wendung der aſtronomiſchen Weltanſicht durch *Kopernikus* zuſammen. Bisher hatte man die Erſcheinungen am Himmel durch die Bewegung der himmliſchen Körper um die Erde erklärt; Kopernikus konſtruierte ſie einfacher durch die Annahme einer Bewegung des Beobachters. Ähnlich hatte der Empirismus die Erkenntnis aus einer Einwirkung der Dinge auf die Intelligenz erklärt; Kant dagegen konſtruiert die Erkenntnis, indem er die Dinge „ſehr widerſinniſch" nach unſeren Begriffen ſich richten läßt: das Denken bringt die Objekte der Form nach allererſt hervor. Eben darum kann es ſie inſoweit auch a priori erkennen und alſo in allgemeinen und notwendigen Sätzen ſeine Erkenntnis formulieren. Die Axiome der Geometrie, das Kauſalgeſetz, ſind notwendig und allgemein gültig für alle Gegenſtände unſerer Erfahrung.

Gegeben ist damit auf der anderen Seite als die zugehörige Hälfte dieses Rationalismus, daß es keine rationale Erkenntnis geben kann, wo eine solche Bestimmung der Gegenstände durch den Verstand nicht stattfindet. Die „Dinge an sich selbst" unterliegen natürlich nicht der synthetischen Funktion unserer Intelligenz, und darum ist Metaphysik in dem alten Sinne, rationale Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit, unmöglich. Die Ausführung dieses Themas, das übrigens schon in der Analytik überall gestreift wird, bildet den Inhalt der zweiten Hälfte der Kritik, der Dialektik. Sie zeigt, mit manchen fast unerträglichen Schiefheiten und Gewalttätigkeiten der Darstellung, wie die Versuche, in einer rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie den Verstand und seine Denkformen zur Erkenntnis des Wesens der Dinge selbst zu verwenden, fehlschlagen mußten. Hierauf, sowie auf die Versuche, den „Ideen", denen ihre konstitutive Gültigkeit genommen ist, „regulative" Bedeutung für die spekulative und praktische Gültigkeit für den Willen wiederzugewinnen, ist hier nicht weiter einzugehen.

Dagegen möchte ich noch die Kantische Ansicht durch eine Schlußformel kennzeichnen, die ihm selbst geläufig ist, wenn er sie auch, soviel ich weiß, nirgends ausdrücklich formuliert hat: die menschliche Intelligenz steht in der Mitte zwischen tierischer und göttlicher Intelligenz. Das Erkennen des Tieres besteht aus einem „Gewühl von Empfindungen", zwischen denen gelegentlich assoziative Beziehungen stattfinden; es kommt aber nicht zur Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, Ich und Natur, es ist darum nicht objektives, nicht gegenständliches, überhaupt also nicht eigentliches Erkennen, sondern rein subjektiver Vorstellungsverlauf. Auch das göttliche Erkennen ist kein objektives: der göttliche Verstand ist, so denken wir den Begriff, durch sein Denken Urheber der Wirklichkeit, sie steht ihm nicht als ein ihm Fremdes, Gegebenes gegenüber; der intellectus archetypus ist „anschauender Verstand"; seine Gedanken sind seiende, konkrete Ideen, nicht abstrakte Begriffe, eine Menschenseele ist ein „Gedanke" Gottes. Das Denken des schaffenden Künstlers kann den Begriff verdeutlichen; und wie hier, so stehen auch in Gott alle Gedanken in einem inneren, ästhetisch-teleologischen Zusammenhang. Das menschliche Erkennen dagegen ist objektives Erkennen; es

ist begreifendes Konstruieren eines Gegebenen. Aus dem gegebenen Mannigfaltigen der Empfindung macht die menschliche Intelligenz durch die ihr eigentümlichen synthetischen Funktionen der Anschauung und des Denkens das einheitliche, von Gesetzen beherrschte System von Gegenständen, das wir Natur nennen. Die Gegenstände sind ihrer Form nach nur durch den Verstand, aber dem Dasein nach erkennt das Subjekt ihnen Unabhängigkeit von sich zu und setzt sich zu ihnen als Objekt unter Objekten in naturgesetzmäßige Beziehung.

4. Kritische Würdigung der Erkenntnistheorie Kants.

Indem ich die im vorigen Abschnitt dargelegte Kantische Theorie, der es weder an Scharfsinn noch an Tiefsinn fehlt, einer Prüfung unterziehe, will ich zunächst, was mir an ihr unhaltbar erscheint, bezeichnen, um dann, was an ihr bleibend wertvoll ist, am Schluß hervorzuheben.

Ich lasse zunächst D. Hume, gegen den sich Kants Kritik in erster Linie richtet, seine Sache gegen Kant führen. Ist durch Kant die Behauptung widerlegt, in der Hume dem Empirismus seine letzte Formel gegeben hatte: es gibt keine Erkenntnis von Tatsachen durch reine Vernunft, und darum gibt es über Tatsachen keine schlechthin allgemeinen und notwendigen, sondern nur präsumtiv allgemeingültige Urteile? Hat Kant hiergegen die Möglichkeit eigentlich allgemeiner nnd notwendiger Sätze in der Naturwissenschaft wirklich bewiesen?

In Deutschland hat dies lange für ausgemacht gegolten. Ich glaube nicht, daß Hume genötigt ist, es anzuerkennen.

Was zunächst die Argumentation der Prolegomena aus dem tatsächlichen Vorhandensein „wirklicher und zugleich gegründeter und keiner Deduktion bedürftiger reiner Erkenntnisse a priori" in der reinen Mathematik und Naturwissenschaft, die denn auch in die späteren Ausgaben der Kritik selbst übergegangen ist, anlangt, so würde Hume sie mit Recht als eine petitio principii abgelehnt haben. Zwar die Tatsächlichkeit dieser Wissenschaften, so würde er sagen, sei ja nicht zu bezweifeln; wohl aber müsse man fragen, und gerade das sei seine Frage gewesen, in welchem Sinne ihren Sätzen objektive Gültigkeit

zukomme? Er, Hume, sei auf die Ansicht geführt worden, daß die Mathematik als solche gegenständliche Gültigkeit überhaupt gar nicht in Anspruch nehme. Die Geometrie sage nichts über die Wirklichkeit aus; sofern aber ihre Sätze zur Bestimmung der Wirklichkeit, z. B. in astronomischen Berechnungen, verwendet würden, hörten sie auf apodiktischen Charakter zu haben und nähmen hypothetischen an; sofern der physische Raum dem geometrischen entspricht, sofern die Messungen von Entfernungen und Winkeln richtig sind, hat der Mond diesen Abstand, diese Größe, diese Bewegung u. s. w. Nur den Sätzen der Trigonometrie komme apodiktische Gewißheit zu, aber keinem Satz der Astronomie; die Allgemeinheit und Notwendigkeit der reinen Mathematik beruhe eben darauf, daß sie sich ganz innerhalb der Begriffswelt bewege. Astronomie dagegen oder Physik, die Erkenntnis der gegebenen Erscheinungswelt sein wolle, verzichte eben damit auf Allgemeinheit und Notwendigkeit, d. h. im strengen Sinn, denn präsumtive Allgemeinheit gestehe er z. B. den Gesetzen der Mechanik natürlich so gut zu wie jedermann, und damit auch Notwendigkeit in dem gemeinen Sinn des Worts, nur eben nicht die Allgemeinheit und Notwendigkeit mathematischer Sätze.

Kant sage einmal: er habe die Metaphysik (das ist die reine Naturwissenschaft) in die gute Gesellschaft der Mathematik gebracht. In der Tat, sie könne in keiner besseren sein; nur hätte er nicht den wesentlichen Unterschied zwischen ihnen verwischen sollen. Dazu aber sei eben die Formel von ihm erfunden: *synthetische Urteile a priori*; unter dem zweideutigen Namen „synthetisch" fasse er die rein mathematischen und die physikalischen Sätze zusammen. Durch die ganz unbestimmte und untaugliche Unterscheidung „analytischer und synthetischer" Urteile habe er den bestimmten Unterschied von Urteilen über Verhältnisse von Begriffen (relations of ideas) und Urteilen über das Verhalten von Gegenständen (matter of fact) beiseite gebracht und dadurch die Untersuchung heillos verwirrt; die Sätze der Physik würden nun als gleichartige Sätze mit denen der *reinen* Mathematik zusammengestellt. Freilich auch nicht konsequent. Denn daneben bleibe auch immer die richtige Fassung: nicht, wie ist *reine*, sondern wie ist *angewendete* Mathematik möglich? So vor allem in der transzendentalen Deduktion der Mathematik, die

unter dem Titel „Axiome der Anschauung" in der Analytik sich finde. Hier trete der eigentliche Gedanke Kants völlig klar hervor: angewendete Mathematik ist möglich, weil „die empirische Anschauung nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich ist; und also was die Geometrie von dieser sagt, ohne Widerrede auch von jener gilt, und die Ausflüchte, als wenn Gegenstände der Sinne nicht den Regeln der Konstruktion im Raume gemäß sein dürfen, wegfallen". Und ebenso in der transzendentalen Deduktion der reinen Naturwissenschaft, wo auf dieselbe Weise den Grundsätzen des reinen Verstandes objektive Gültigkeit dadurch verschafft werde, daß das empirische Denken der Gegenstände nur durch das reine Denken möglich sei.

Prüft man nun, so würde Hume haben fortfahren können, diesen eigentlichen Gedanken Kants: Erkenntnis a priori und also allgemeine und notwendige Erkenntnis von Tatsachen ist möglich durch die aprioriischen, nicht aus der Erfahrung abgeleiteten synthetischen Funktionen, so erweist er sich freilich auch nicht als stichhaltig. Geben wir zu, wie wir denn ohne Zweifel müssen, daß es derartige synthetische Funktionen gibt, und daß sie für den Aufbau unserer Erfahrungswelt von wesentlicher Bedeutung sind, so erheben sich doch gegen die Kantische Betrachtung schwere Bedenken.

Zuerst erhebt sich die Frage: auf welche Weise wissen wir um die synthetischen Funktionen, a priori oder durch Erfahrung? Kant geht an dieser Frage vorüber; und doch ist ohne ihre Beantwortung in seinem Sinne seine Mühe vergeblich. Haben wir keine aprioriische Erkenntnis der Funktionen, und ich wüßte nicht, welchen Sinn man, auch innerhalb des Kantischen Gedankenkreises bleibend, mit diesem Ausdruck verbinden könnte, wissen wir um sie nur durch Erfahrung, natürlich durch innere, anthropologische Erfahrung, dann hätten die Grundsätze, in denen die Form dieser Funktionen definiert wird, doch wieder nur empirische Gültigkeit. Die Behauptungen: Raum und Zeit sind Anschauungsformen der menschlichen Sinnlichkeit, die Kategorien sind Denkformen des menschlichen Verstandes, wären nun Generalisationen der Anthropologie; und die axiomatischen Sätze, die die Natur unserer Raumanschauung oder unserer Urteilsfunktionen als Gesetz der Wirklichkeit aussprechen,

blieben zuletzt Sätze empirischen Ursprungs und empirischer Gültigkeit; es haftete ihnen die selbstverständliche Bedingung an: soweit die synthetischen Funktionen identisch bleiben. Es bliebe denkbar, daß es Menschen oder menschenähnliche Wesen mit abweichenden Formen der Intelligenz gäbe, es bliebe denkbar, daß die Intelligenz selbst sich wandelte, daß unsere Nachkommen, daß ich selbst zu anderen Auffassungsformen überginge; ginge ich etwa zu einer vierdimensionalen Raumanschauung über, so würden die Axiome aus der alten Raumanschauung ihre gegenständliche Gültigkeit verlieren. Man mag das für so unwahrscheinlich halten, wie man will, es bleibt denkbar; und damit ist der Beweis für die strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit jener Grundsätze verloren. Sie würden gelten mit der Klausel: solange und soweit Raum, Zeit und Kategorien in dieser bestimmten Gestalt Konstruktionsfaktoren der Erscheinungswelt sind.

Von J. Fr. Fries ist in seiner „Neuen Kritik der Vernunft" die Frage, die Kant umgeht, aufgeworfen und im Sinne des Empirismus beantwortet worden: Erkenntnis der Formelemente der Erkenntnis haben wir nur durch Erfahrung. Man hat gesagt: Fries verderbe damit Kants Gedanken; die kritische Philosophie gehe nicht auf die psychologische Nachweisung einer anthropologischen Tatsache aus, sondern auf die transzendentale Untersuchung der Möglichkeit der Erfahrung. Und die gewinne man nicht, indem man beobachte, was die Menschen wirklich tun, sondern indem man sich auf das besinne, was in jeder Erkenntnis als notwendiger, nicht ohne ihre Aufhebung eliminierbarer Bestandteil anerkannt werden muß, auf die axiomatischen Elemente der Erkenntnis, als welche sich denn die synthetischen Grundsätze ergeben, die die Natur der Raum- und Zeitanschauung, sowie der Denkformen aussprechen: ohne Voraussetzung ihrer Gültigkeit ist Erfahrung überall unmöglich.

Ganz recht, so will es Kant. Aber, so würde Hume erwidern, das ist eben die petitio principii; ich leugne den axiomatischen Charakter des Kausalgesetzes in dem Kantischen Sinne, und gleichwohl halte ich Erfahrung für möglich, Erfahrung, wie wir sie in den Wissenschaften wirklich haben, nicht zwar als System streng notwendiger und allgemeiner, sondern präsumtiv allgemein gültiger Sätze. Hierfür bedarf der Physiker wirklich keiner Voraussetzung, als der

präsumtiven Allgemeingültigkeit der transzendentalen Grundsätze. Er wird ruhig zugeben können, nicht nur, daß eine Welt denkbar ist, für die z. B. unser Kausalgesetz keine Bedeutung hätte, sondern auch, daß in unserer Welt jeden Augenblick ein Ereignis eintreten kann, das sich nicht nach dem Kausalgesetz konstruieren läßt, eine Bewegung z. B., die völlig isoliert, beziehungslos zu allen vorangehenden und nachfolgenden stattfindet. Tatsächlich würde der Physiker, wenn ihm ein solches Vorkommnis wirklich begegnete, nicht aufhören, nach seiner Ursache und seiner Wirkung zu suchen, er würde es also gar nicht als solches erkennen oder anerkennen; aber denkbar bleibt, daß es wirklich keine Ursache und keine Wirkung hat, und denkbar bleibt auch, daß wir durch die wiederholte Erfahrung völlig ergebnisloser Nachforschung nach Ursache und Wirkung gewisser Erscheinungen dennoch allmählich bestimmt würden, die Kategorie der Kausalität nicht mehr auf sie anzuwenden. — Und ebenso steht es mit den axiomatischen Sätzen aus der Natur des Raumes: wir setzen voraus, daß der physische Raum dem geometrischen völlig entspricht, wie dieser kontinuierlich und homogen ist. Aber denkbar bleibt, daß er es nicht ist; denkbar bleibt z. B. ein physischer Raum mit inneren Ungleichartigkeiten. Wir setzen voraus, daß eine Bewegung, sofern sie keinen physischen Widerstand findet, mit gleicher Geschwindigkeit fortdauert. Und wo das nicht stattfindet, wo ein Körper an Geschwindigkeit verliert, da setzen wir voraus, daß er durch irgend welche physischen Kräfte beeinflußt wird. Es bleibt aber denkbar, daß die Voraussetzung nicht zutrifft, daß verschiedene Räume als solche verschiedene Permeabilität haben, daß im Raum als solchem sich gleichsam metaphysische Unebenheiten finden. Wir würden auch hier, wenn jemand durch solche Annahme etwa die Verlangsamung einer kosmischen Bewegung zu erklären vorschlüge, nicht darauf eingehen, sondern darauf bestehen, es seien uns unbekannte Widerstände im Spiel; und schwerlich könnten wir dabei des Irrtums überführt werden. Dennoch ist denkbar, daß es ein Irrtum wäre. Und mehr ist nicht erforderlich, Kants Beweisführung zu stürzen.

Wollte man nun aber dem gegenüber sagen: Kant habe eben dargetan, daß der physische Raum von dem geometrischen nicht verschieden sei, daß es die rein subjektive Raumanschauung sei, in der

die ganze Natur ausgespannt sei, so wäre hierauf folgendes zu erwidern.

Allerdings, Kant setzt voraus, daß Raum, Zeit und Kategorien rein subjektive Faktoren der Erkenntnis sind und als solche Allgemeinheit und Notwendigkeit für alles, was Gegenstand des Subjekts werden mag, haben. Aber, mit welchem Recht? Er selbst konstruiert wieder alle Erkenntnis aus zwei Faktoren, der Natur des Subjekts und den Affektionen, die es durch die Dinge erleidet. Wie will er beide reinlich trennen? Das Produkt allein, die Vorstellungswelt, ist gegeben, wie will er aus dem Produkt allein die Faktoren bestimmen? Kant selbst stellt die Behauptung auf: „besondere Naturgesetze" könnten keineswegs allein aus dem reinen Verstande hergeleitet werden, hierzu sei „Erfahrung" nötig. Nun, wenn zum Gravitationsgesetz „Erfahrung" hinzukommen muß, warum nicht auch zum Kausalgesetz? Wenn zu jeder bestimmten Lokalisation, z. B. der geographischen oder astronomischen „Erfahrung" notwendig ist, warum nicht zur Bildung der Raumvorstellung selbst? Wenn aber für die Hervorbringung der Raumvorstellung die Natur der Wirklichkeit an sich mitbestimmend ist, dann würde ja dasselbe Subjekt, in eine andere Welt versetzt, eine andere, mit unserem Raum vielleicht gar nicht vergleichbare Anschauungsform hervorbringen. Und so mit den Denkformen; dasselbe Subjekt, in eine andere Umgebung versetzt, würde vielleicht einen ganz anderen Begriff von Naturgesetzmäßigkeit, oder auch gar keinen, hervorbringen. Und damit wäre denn auch hier die Folge gegeben, daß es keine schlechthin allgemeinen und notwendigen Urteile über Tatsachen geben könne; die Grundsätze würden dann Gültigkeit haben, soweit der Verstand eine der unserigen gleichartige Wirklichkeit vorfände; darüber hinaus nicht. Wie eine Welt denkbar ist, die unserer Intelligenz nicht zur Hervorbringung des Gravitationsgesetzes Veranlassung gäbe, so auch eine Welt, in der sie das Kausalgesetz nicht entwickelt hätte.

So könnte Hume sein Theorem, daß es über Tatsachen keine allgemeinen und notwendigen Sätze gebe, gegen Kant verteidigen. Und er könnte hinzufügen: wenn jemand derartige Erwägungen von Denkbarkeiten und Möglichkeiten überflüssig finde, für die Welt, in der wir nun einmal lebten, seien unsere Raumanschauung und unsere

Denkgesetze angemessene Auffassungsformen, so habe er, Hume, nichts dagegen; müsse dann aber darauf hinweisen, daß ihm Kants „Rettung der Wissenschaften" gegen den Skeptizismus mindestens ebenso überflüssig erscheine. Für alle unsere theoretischen und praktischen Zwecke sei die Auffassung des Kausalgesetzes als der sichersten Präsumtion auf Grund aller bisherigen Erfahrungen genau so ausreichend, wie Kants aprioriſches Denkgesetz. Er sei sowenig geneigt, Ausnahmen vom Kausalgesetz anzunehmen wie Kant; vorgeblichen Wundern würde er das Kausalgesetz ebenso wie dieser als „axiomatischen Satz" entgegenhalten.

Sodann aber hätte Hume vermutlich noch auf ein anderes aufmerksam gemacht, was den Gewinn der Kantischen Rettung völlig illusorisch macht. Kant gesteht selbst zu, daß die Erkenntnis jedes *besonderen* Verhältnisses von Ursache und Wirkung nur durch Erfahrung möglich ist. Hierin ist er mit Hume völlig einer Ansicht, er teilt gar nicht die Anschauung des älteren Rationalismus, der es für möglich hielt, aus dem Begriff der Ursache durch bloßes Denken in einem „analytischen" Urteil die bestimmte Wirkung abzuleiten. Also jedes einzelne Kausalverhältnis, jedes Naturgesetz unserer Mechanik und Physik ist auch nach Kant ein empirisches Gesetz und hat als solches keine mathematische Allgemeinheit und Notwendigkeit. Bloß das Kausalgesetz selbst, die Formel: alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt, soll rein a priori und also allgemein und notwendig sein. Nun, damit wäre denn in der Tat verzweifelt wenig gewonnen; alles, was wir nun wüßten, wäre: jedes Ereignis folgt regelmäßig auf *irgend ein anderes*; auf welches? das müßten wir erst durch Erfahrung lernen. Und hier bliebe denn immer die Möglichkeit einer besseren Belehrung durch nachfolgende Erfahrung offen. Oder, wir würden zwar wissen: wenn dies aus der Erfahrung abgeleitete Verhältnis der Folge ein Kausalverhältnis ist, dann ist es unauflöslich und allgemeingültig, aber niemals könnten wir absolut sicher sein, daß wir ein wirkliches Kausalverhältnis vor uns haben, nicht eine bloß zufällige und auflösbare Folge. So liegt es z. B. dem gesunden Menschenverstand nahe, auf Grund der Erfahrung ein allgemeines Naturgesetz zu bilden: die Fallgeschwindigkeit der Körper ist abhängig von ihrem spezi-

fischen Gewicht. Die Physik korrigiert diese Formel: sie gilt nur unter einer Bedingung, nämlich der, daß das Fallen durch ein Widerstand leistendes Medium geschieht; wird dieser Umstand beseitigt, z. B. durch Herstellung eines luftleeren Raumes, so fallen alle Körper mit gleicher Geschwindigkeit. Nun, ebenso bleibt es denkbar, daß auch das Gravitationsgesetz aufgelöst wird: nur unter einer Bedingung, z. B. etwa des Vorhandenseins eines Äthers oder einer elektrischen Spannung, gravitieren die Teile der ponderablen Materie gegeneinander: gelänge es diesen Einfluß zu eliminieren, so würden die Erscheinungen der Gravitation aufhören. Selbst das Gesetz der Erhaltung der Bewegung oder der Materie macht hiervon keine Ausnahme: es bleibt z. B. denkbar, daß beständig Materie und Bewegung verloren geht, aber durch eine uns unbekannte Ursache, etwa ein transzendentes Wesen, beständig in gleichem Maße ersetzt wird: wenn die Tätigkeit dieses Wesens aufhörte, würde der Schwund sichtbar werden. Das ist eine völlig willkürliche, aber es ist eine denkbare Vorstellung.

Also, könnte Hume sagen, auch wenn Kant die strenge Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes wirklich gerettet hätte, die Physik hätte keinen Gewinn davon; alle ihre Gesetze blieben empirische Gesetze von nur präsumtiver Allgemeingültigkeit. Der mit so großem Apparat angestellte Versuch einer „Rettung der Wissenschaften gegen den Skeptizismus" scheine ihm demnach im Verhältnis zu dem Aufwand an Mitteln wenig zu leisten. Es sei durchaus möglich in den Wissenschaften mit seinen, Humes, Voraussetzungen auszukommen.

Endlich aber hätte Hume in seiner Kritik noch einen Punkt ins Auge fassen können: die ganze Kantische Argumentation bricht in der Mitte entzwei. Kant mußte eigentlich sagen und so sagt er auch anfangs: gegeben sind nur vereinzelte Empfindungen mit qualitativer Bestimmtheit, dagegen ist alle Verbindung, alle Anordnung auf die synthetischen Funktionen des Subjekts zurückzuführen; durch die Anschauungsformen und Kategorien, die ja nur als Funktionen der Verknüpfung und Anordnung vorhanden sind, wird jedem Element sein Ort im Zusammenhang des Naturganzen bestimmt. Vor dieser Konsequenz seiner Voraussetzung ist Kant dann aber zurückgewichen. In der transzendentalen Deduktion läßt er zu, daß die

zeitliche Aufeinanderfolge der Ereignisse aus „Erfahrung" stammt, daß zur Erkenntnis *besonderer* Naturgesetze „Erfahrung" hinzukommen müsse. „Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine *Natur überhaupt* als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte (!) Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden. Es muß Erfahrung dazu kommen — —" So schließt die transzendentale Deduktion, sich selber mitten entzweibrechend. Kann und muß überhaupt zu zeitlicher Anordnung „Erfahrung" mitwirken, wo ist die Grenze? Bedarf der Verstand zur Bildung der biologischen Generalisationen, der chemischen Formeln, der physikalischen Gesetze der „Erfahrung", warum sollte nicht für die Gesetze der Kausalität und Substantialität dasselbe gelten? Weil sie allgemein und notwendig sind? Aber das steht ja eben in Frage.

Wie heillos der Bruch, wie unmöglich es ist, aus den reinen Verstandesbegriffen oder den synthetischen Funktionen des Verstandes und jenen „empirischen Bestimmungen" der Erscheinungen die einheitliche Erfahrung, wie sie in den Wissenschaften vorliegt, zu konstruieren, das zeigt sich an jedem Punkt. Man lese die transzendentale Deduktion in ihren unendlichen schleppenden Wiederholungen, wo immer das Ende und der Anfang wider einander sind, dieser mit der Voraussetzung: *alle Synthesis* kommt aus dem Verstand, und jenes mit der nachhinkenden Einschränkung: aber *besondere* Verknüpfung stammt aus der „Erfahrung", in welchem doppelsinnigen Begriff Erfahrung die ganze Schwierigkeit steckt und verhüllt ist. Man achte auf jene Versuche, reine Apperzeption und empirische Assoziation auseinanderzuhalten und wieder zu vereinigen; oder man achte auf die verzweifelten Versuche im Kapitel vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, die Synthesis des Denkens in die sinnliche Synthesis der Empfindungen in der Zeit hineinzubringen; oder auf die nicht minder verzweifelten Versuche der Prolegomena (§ 20), aus „Wahrnehmungsurteilen" „Erfahrung" zu machen. Ich glaube nicht, daß ein Mensch sich rühmen kann, diese Gedanken wirklich zu verstehen, d. h. denken zu können. Verstehen kann man sie

nur psychologisch, indem man die verschiedenen Antriebe, die das Kantische Denken nach verschiedenen Seiten auseinanderziehen, aufzeigt.

Dem gegenüber werden wir nun also sagen: es ist eine ganz gerechtfertigte Behauptung Kants, daß Erfahrung nicht ein passiv Aufgenommenes, sondern ein Erzeugnis der Sinnlichkeit und des Verstandes ist. Man kann auch sagen: die Intelligenz produziert die Natur selbst, als Inbegriff gesetzmäßig verknüpfter Erscheinungen. Aber, so muß man hinzufügen, sie produziert sie ganz und gar auf dem einen und selben Wege, durch Beobachtung und Nachdenken. In jahrtausendelanger Arbeit hat der menschliche Geist durch Wahrnehmung und Nachdenken, durch Forschungsreisen und philologisch-historische Untersuchung, durch mikro- und teleskopische Beobachtung und mathematische Spekulation, durch physikalische Experimente und durch begriffliche Deduktion die Natur, d. h. das Weltbild, wie wir es gegenwärtig sehen, hervorgebracht. Hier ist kein Punkt, weder in der Konstitution des Kosmos noch in der inneren Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs, wo nicht Beobachtung und Nachdenken hätten zusammenwirken müssen. Die absolute Sonderung „empirischer" und „aprioriſcher" Elemente ist völlig unausführbar. Auch das Kausalgesetz ist ein „empirisches" Gesetz, nicht in dem Sinne, daß es dem Verstand von außen wäre imprimiert worden, das findet an keinem Punkt statt, wohl aber in dem Sinne, daß es Beobachtung voraussetzt, ebensogut wie ein beliebiges Gesetz der Chemie oder Biologie. Der Grund unseres Glaubens an die allgemeine Naturgesetzmäßigkeit ist im Grunde kein anderer, als der Grund des Glaubens an die Allgemeingültigkeit der Regel, daß jeder Mensch einen Vater und eine Mutter hat; nicht eine „aprioriſche Notwendigkeit", sondern die Erfahrung ist seine Stütze. Freilich nicht die gemeine Erfahrung, sondern die wissenschaftliche Erfahrung. Die gemeine Erfahrung setzt gar nicht die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes voraus; sie rechnet auch heute noch mit dem Zufall und der Willkür; sie hat absolutes Entstehen und Vergehen so oft wahrgenommen, daß sie daran gar keinen Anstoß nimmt. Erst die Wissenschaft hat den Begriff der Naturgesetzmäßigkeit hervorgebracht. Worauf sich stützend? Nun ohne Zweifel auf die Tatsache, daß sie überall da, wo sie den Dingen mit genauerer Beobachtung näher trat, ursächliche Zusammen-

hänge entdeckte oder nachweisen konnte, wie scheinbares Entstehen und Vergehen in Wahrheit doch nur Übergang vorhandener Bewegung und vorhandenen Stoffes in neue Formen war. Und diese tausendmal wiederholte Erfahrung formuliert sie nun in den axiomatischen Sätzen, welche die allgemeine Naturgesetzmäßigkeit ausdrücken und sagt: auch da wo wir die Ursache oder das Gesetz noch nicht kennen, ist es vorhanden. Hätte sie aber die bezeichnete Erfahrung nie und nirgend gemacht, so würde auch von diesen Axiomen nicht die Rede sein.

Es ist hiermit ein Punkt berührt, auf den ich noch etwas näher eingehe. Kant geht von einer biologischen Anschauung aus, die für seine Zeit die gegebene war: die Natur der Lebewesen ist unveränderlich. So sind ihm auch die Anschauungs- und Denkformen die Ausstattung einer konstanten Organisation der Intelligenz.

Die heutige Anthropologie wird diese Betrachtung nicht als eine zulängliche gelten lassen. Es gibt nichts absolut Beständiges in der organischen Welt; alles in ihr ist geworden und alles ist wandelbar. Die körperliche Organisation, das Nervensystem ist durch eine lange Reihe von Umbildungen geworden. Dasselbe wird also auch von der intellektuellen Organisation gelten. Raum, Zeit und Kausalität sind nicht ein ursprünglicher eiserner Bestand der menschlichen Intelligenz, sondern sie sind von der Gattung im Lauf ihres langen Lebens allmählich entwickelt worden, wie sie denn auch von dem Individuum, freilich auf Grund ererbter Anlage und unter Beihilfe der elterlichen Generation entwickelt werden. Am sichtbarsten die Funktion der kausalen Auffassung der Wirklichkeit: sie wird von dem Individuum erlernt, nicht anders als Rechnen und Sprechen. Daher es auch verschiedene Individuen in der Handhabung der Kausalfunktion verschieden weit bringen, manche kommen nicht über die nächsten, praktisch wichtigen Kausalzusammenhänge hinaus, und der Begriff einer strengen und allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit bleibt vielen überhaupt fremd.

Wie wir im Individuum die Entwicklung der Kausalfunktion beobachten können, so liegt uns auch ihre Entstehung in der Gattung im Umriß geschichtlich vor Augen. In primitiver Gestalt finden wir

sie schon bei höher stehenden Tieren, sie lernen ihr Verhalten den Vorgängen in der Umgebung anpassen, sie werden durch Erfahrung klüger. Es geschieht offenbar in der Form, daß die Aufeinanderfolge von Vorgängen sich einprägt; beim Eintreten des Antecedens wird, durch eine Art von unabsichtlicher Folgerung, das Consequens vorausgenommen und das praktische Verhalten durch die Vorausnahme bestimmt. Und in einigem Umfang findet auch die umgekehrte Form der Folgerung statt: das Consequens ist Gegenstand der Begierde, es führt das Antecedens ins Bewußtsein, als Mittel zum Zweck; der Hund, dem man die Kunst des Aufwartens beigebracht hat, indem man seine ersten Leistungen durch einen guten Bissen lohnte, braucht nun die Kunst als Mittel zum Zweck. Die Formel, nach der er folgert, wenn er sie auch nicht als Satz formuliert, ist: auf dasselbe Antecedens folgt dasselbe Consequens, wenn auch nicht jedesmal, so darf man es doch immer erwarten.

Das menschliche Folgern hat ursprünglich keine andere Gestalt; ja man kann sagen: viele Menschen kommen überhaupt nicht prinzipiell darüber hinaus, wenn sie auch das Verfahren ausgedehnter und sicherer als das klügste Tier üben. So besteht die ganze volkstümliche Medizin, ihre Pathologie, Therapie und Diätetik aus beobachteten (sei es richtig oder falsch beobachteten) Folgen: wenn man dies tut, dann erkältet man sich, oder holt sich Fieber; wenn man Fieber hat, muß man schwitzen oder einnehmen u. s. w. Bei manchen geht das Bedürfnis einer kausalen Erklärung über solche Zusammenhänge überhaupt nicht hinaus. Auch nehmen sie nicht weiter Anstoß daran, wenn das Mittel nicht in jedem Fall hilft; ihr Kausalgesetz verlangt das nicht, seine Formel wäre: auf dasselbe folgt in der Regel dasselbe, es kann aber zuweilen auch anders kommen. In der Tat entspricht diese Formel ganz wohl dem nächsten Bedürfnis; das praktische Leben hat es stets mit jenen komplizierten Zusammenhängen zu tun, die nur durch Regeln mit Ausnahmen, nicht durch streng allgemeine Gesetze gefaßt werden können: der Bauer hat mit dem Wetter und mit organischen Lebensvorgängen zu tun, die sich nicht berechnen, sondern nur nach jener Formel voraussehen lassen, der Handwerker mit Material und Werkzeugen, die niemals völlig gleiche Struktur haben, der Lehrer, der Beamte mit menschlichen Naturen,

die zwar im allgemeinen einander gleichen, aber doch ihre Besonderheiten haben und daher nicht gleichmäßig auf dieselbe Einwirkung reagieren.

Ja, man kann sagen: auch die Wissenschaft ist eigentlich erst seit wenigen Jahrhunderten zu einer schärferen Fassung des Kausalgesetzes gekommen. Die Aristotelische Philosophie begnügt sich noch mit einer Auffassung der Ursachlichkeit, die auch unkontrollierbare Ausnahmen zuläßt; unter dem Titel von Zufällen werden sie zurückgeführt auf den unbestimmten, begriff- und gesetzlosen Faktor des Naturprozesses, die Materie, während die Gesetzmäßigkeit dem anderen Faktor, dem begrifflichen Wesen, eigen ist. Daher kann die Wissenschaft, soweit dieser störende Faktor eingreift, über das „in der Regel" nicht hinauskommen. Erst die moderne Physik hat den Begriff der Naturgesetzmäßigkeit scharf durchgeführt; die Gesetze der Mechanik sind das typische Beispiel der Gesetzmäßigkeit überhaupt geworden. Auf Grund der Physik ist der Gedanke der streng allgemeinen und ausnahmslosen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, sowohl in der Außenwelt als auch in der Innenwelt, überhaupt erst ausgebildet worden; Descartes zieht die Konsequenz für die Außenwelt, im besonderen auch für das biologische Gebiet, Hobbes und Spinoza auch für die Innenwelt: das Wollen und Fühlen folgt ebenso ausnahmslosen Gesetzen wie die Bewegungen der Körperwelt.

Wie ist die Ausbildung der Kausalfunktion im menschlichen Verstande geschehen? Man kann hierauf zunächst antworten: durch die Ausbildung der Fähigkeit, komplexe Tatsachen in ihre Komponenten zu zerlegen. Das tierische Denken, wenn wir sein Folgern so nennen wollen, besteht in Assoziationen komplexer Vorgänge oder Anschauungen. Ein Pferd, das auf einem Hof einmal gutes Futter gefunden, biegt noch nach Jahren, wenn es desselben Weges kommt, wieder ein; die gesamte Örtlichkeit ist ihm mit gutem Futter assoziert. Bei dem Menschen ist dieselbe Assoziation wirksam; aber er folgt ihr nicht ohne weiteres; er überlegt erst, ob jetzt dasselbe zu erwarten ist, wie damals: ob noch derselbe Bewohner da ist, ob dieselben Umstände vorhanden sind, die ihm damals die gute Aufnahme verschafften. Der Zoolog Möbius erzählt irgendwo von folgendem Versuch. In ein Wasserbecken, das durch eine Glasscheibe in zwei gegeneinander abgeschlossene

Hälften geteilt war, wurde auf die eine Seite ein Hecht, auf die andere allerlei kleines Getier, wie es ihm sonst zur Beute dient, getan. Der Hecht fuhr alsbald auf die Tiere zu, erhielt jedoch, statt des erwarteten Bissens, an der Glasscheibe einen empfindlichen Stoß. Nachdem sich dieses öfters wiederholt hatte, lernte er endlich auf die Beute verzichten. Nach einigen Wochen wurde die Glasscheibe herausgenommen; der Hecht schwamm jetzt frei unter dem übrigen Getier umher; aber er ließ sich nicht beikommen, auf sie loszufahren. Er hatte offenbar sich ein „Naturgesetz" gemacht: auf diese Tiere stoßen, hat einen Schlag auf den Rachen zur Folge. Ein Mensch in ähnlicher Lage würde die komplexe Folge in ihre einfachen Elemente aufzulösen streben. Er würde sich sagen: der Schlag, den du erhältst, ist vielleicht nicht eine Folge der Natur dieser Beute, sondern irgend eines den Augen freilich nicht sichtbaren Hindernisses. Er würde sich alsbald daran machen, die Natur des Hemmnisses mit der tastenden Hand zu ermitteln, und dann versuchen, es zu entfernen oder zu übersteigen. Hierzu hätte in diesem Fall auch eine entwickeltere tierische Intelligenz ausgereicht. Aber im allgemeinen ist das tierische Verhalten und das Denken, von dem es geleitet wird, im Unterschied vom menschlichen, dadurch charakterisiert, daß es mit stereotypen Folgerungen und Handlungen auf komplexe Situationen oder Vorgänge reagiert. Das menschliche Denken und in der Folge das menschliche Handeln ist beweglicher; es zerlegt den Fall in wesentliche Faktoren und zufällige Umstände und kommt so zur Ausscheidung echter, konstanter Sequenzen von zufälligen und vorübergehenden Kombinationen.

Es liegt auf der Hand, daß diese Fähigkeit aufs engste mit der Eigentümlichkeit zusammenhängt, worin man von je den Vorzug des menschlichen Denkens vor dem tierischen gesehen hat: dem *begrifflichen Denken*. Das Wesen des begrifflichen Denkens beruht auf der Auflösung der Anschauungskomplexe; es besteht in der inneren Organisierung der Anschauung; *Analysis* und *Synthesis* sind die beiden Seiten des Prozesses. Im Begriff werden die einzelnen Seiten der Anschauung für sich gesetzt und dann im Urteil wieder in Beziehung zu einander gebracht. Der schwere Stein sinkt im Wasser unter, das nasse Holz brennt nicht: ein so einfaches Wahrnehmungsurteil setzt doch eine gewaltige intellektuelle

Arbeit voraus. Das Auge des Menschen sieht nicht mehr als das des Tieres; aber was im Tierbewußtsein als ein stumpfer Anschauungskomplex bleibt, das löst die menschliche Intelligenz in eine Vielheit von Komponenten auf, die sie dann wieder zu einem einheitlichen System zusammenfügt. Sie setzt das Ding selbst für sich, dann seine Eigenschaft, ebenso die Bewegung, sie löst wieder von der Bewegung die Richtung, die Geschwindigkeit ab; dann faßt sie alle diese Momente des Gesamtvorgangs im Urteil zu einem Ganzen zusammen, aber einem gegliederten Ganzen, in dem nun jedes Einzelne seine bestimmte Stelle hat. Offenbar ist allein durch diese Organisierung der Anschauung, welche die eindringende Analysis zur Voraussetzung hat, die Erkenntnis von Naturgesetzen möglich geworden. Erst nachdem aus der Anschauung eines bewegten Körpers die beharrende Substanz und der vorübergehende Vorgang der Bewegung, aus der Bewegung wieder die Richtung herausgelöst und relativ für sich gesetzt war, konnte der Verstand zur Erkenntnis des Gravitationsgesetzes oder des Beharrungsgesetzes fortschreiten. Die Schöpfung jenes Systems von Begriffen und Kategorien, das in der Sprache seine objektive Darstellung hat, die durchgängige Artikulation der Wirklichkeit, welche der Artikulation der Rede entspricht, das ist die ungeheure Arbeit, welche der Menschengeist verrichtet hat, ehe er an die wissenschaftliche Erforschung der Dinge sich machen konnte. Jetzt gewinnt der Einzelne in den ersten paar Lebensjahren mit der Sprache diesen Ertrag der Arbeit ungezählter Generationen von Vorfahren beinahe mühelos, um dann in den folgenden beiden Jahrzehnten die Vervollkommnung, welche dieses Begriffssystem durch das wissenschaftliche Denken erhalten hat, durch den wissenschaftlichen Unterricht sich anzueignen.

Fragt man nach den Bedingungen dieser Entwicklung der theoretischen Fähigkeiten im Menschen, so werden sie ja in seiner ganzen psychophysischen Ausstattung zu suchen sein. Eine höchst bedeutsame Rolle spielte dabei ohne Zweifel die Hand. Die Sinnesorgane zeigen kaum eine besondere Begünstigung des Menschen, dagegen besitzt er in der Hand ein erstaunliches Werkzeug der Untersuchung. Sie trennt und verbindet in der Wirklichkeit die Dinge und Eigenschaften oder Zustände; sie gibt und nimmt einem Körper Gestalt, Lage, Be-

wegung, Farbe. Wie hilflos stehen dagegen die Vierfüßler vor den Dingen, nur ein Werkzeug zum Erfassen besitzend, die Zähne. Kein Wunder, daß die Dinge ihrem Verstande so stumm bleiben und beinahe nur zu ihrem Magen zu reden scheinen. Dagegen beachte man, wie schon das kleine Kind mit der Hand an den Dingen experimentiert, sie hin und her wendet und besieht, aufstellt und umstößt, zerlegt und zusammensetzt. Diese praktische Analysis und Synthesis, welche die Hand an den Dingen übt, wiederholt sich in der Analysis und Synthesis, welche der Verstand an den Anschauungen übt. Den Werkzeugen der Hand entsprechen die Begriffe des Verstandes. Mit Recht hat man zum unterscheidenden Merkmal des Menschen von den Tieren dies beides genommen, daß er Werkzeuge macht, und daß er mit Begriffen denkt; es hängt wirklich aufs engste zusammen. Das aktive Verhalten des Menschen zu den Anschauungen, die das Tier passiv an sich vorüberziehen läßt, beruht seiner ersten Möglichkeit nach auf dem Besitz der Hand, die stets bereit ist in den Ablauf der Erscheinungen experimentierend einzugreifen. Das Experiment des Naturforschers ist nur eine Weiterbildung des primitiven Experimentierens der Kinderhand. Und wer nicht als Kind mit den Dingen auf diese Weise handgemein geworden ist, der lernt sie in seinem Leben nicht kennen, und wenn er alle Buchweisheit der Welt in seinem Kopf versammelte.

Kehren wir nun zu unserer Betrachtung zurück, so werden wir also sagen: vom Standpunkt der Entwicklungstheorie kann von einer absoluten Apriorität gewisser Funktionen überall nicht die Rede sein. Raum, Zeit und Kategorien sind so gut wie Augen, Ohren, Gehirn im Verlauf der Entwicklung angebildet. Sie gehören jetzt, wie diese, zur erblichen Ausstattung des Individuums, wenigstens in gewissem Sinne, wie man auch das ganze mit der Sprache überlieferte Begriffssystem mit zum geschichtlichen Erbe des Einzelnen rechnen muß, es findet sich längst in seinem Besitz, wenn er anfängt selbst zu denken, es bildet gleichsam die a priori Zutat zu der Erkenntnis, die er im weiteren Lauf des Lebens erwirbt. Es ist ja auch gar kein Zweifel, daß durch dieses a priori seine Weltanschauung überall bestimmt wird; er apperzipiert mit den überkommenen Anschauungs- und Denkformen, was immer seiner Auffassung sich darbietet. Ander-

ſeits werden wir freilich nicht meinen, daß dieſes geiſtige Beſitztum in dem Sinne a priori ſei, daß es als ein Syſtem abſolut ſtarrer und zur Wirklichkeit an ſich völlig beziehungsloſer Formen die Natur der Intelligenz ausmacht. Vielmehr werden wir ſagen: wie alle Organe in der Berührung des Lebeweſens mit der Umgebung und angemeſſen zur Umgebung gebildet ſind, ſo auch das allerwichtigſte und feinſte Organ, die Intelligenz. Wie Schwimmfüße nur in einer Waſſergegend und in beſtändiger Berührung mit dem Waſſer, Ohren nur in einer Umgebung, die Schallwellen fortpflanzt, entſtehen konnten, ſo konnten die inneren Formen unſerer Anſchauung und unſeres Denkens nur in der Umgebung entſtehen, wie ſie unſere Welt bietet. Freilich wir können hier nicht die Angemeſſenheit, wie bei den Schwimmfüßen, aufzeigen, wir können nicht, aus unſerer Vorſtellungswelt hinaustretend, ſie mit der wirklichen Welt vergleichen; aber, wenn wir überhaupt das Subjekt und ſeine Intelligenz in einer ſeienden Welt ſich entwickeln laſſen, ſo werden wir nicht umhin können, die Welt als mitwirkend bei der Bildung der Intelligenz zu denken.

Und das wäre alſo der Schluß: Kant hat ſein erſtes und eigentliches Ziel, auf das die Beweisführung der Äſthetik und Analytik gerichtet iſt, nicht erreicht; die Möglichkeit der Erkenntnis von Tatſachen aus „reiner Vernunft" und damit die Möglichkeit ſtreng allgemeiner und notwendiger Urteile über Tatſachen iſt ihm nicht gelungen zu beweiſen. In dieſem Punkt behält der Empirismus Humes gegen ihn recht. —

Anderſeits enthält nun Kants Erkenntnistheorie eine Reihe von höchſt *wertvollen* und *bleibenden* Elementen, und die möchte ich nun noch kurz hervorheben.

Vor allem ſchärft ſie die wichtige Wahrheit ein, daß Erkenntnis nicht eine Sammlung von „Eindrücken", ſondern ein Erzeugnis *ſpontaner Tätigkeit* des Subjekts iſt. Der Empirismus hat eine Neigung zu jenem Mißverſtändnis: die Seele urſprünglich ein Blatt weißes Papier, worauf die Dinge durch die Sinne ihre Zeichen eintragen. Dieſe Anſicht ſchleppt ſich von dem ſenſualiſtiſchen Materialismus des Altertums, der von der Oberfläche der Dinge wie Häutchen ſich ablöſende feine körperliche Bildchen in

das Sensorium einwandern ließ, durch sensualistische und empiristische Theorien bis auf die Gegenwart fort. Auch Hume ist nicht frei davon.

Die völlige Unzulänglichkeit einer solchen Betrachtung, die das Subjekt zu einem passiven Gefäß für Eindrücke macht, stellt Kants Theorie vorzüglich ans Licht. Es gibt schlechterdings gar nichts in unserer Erkenntnis, das so von außen in die Seele hineinwanderte. Schon die bloße Empfindung, Licht, Ton, Geschmack, wird ihr nicht von außen eingedrückt, sondern von ihr, bei der Begegnung mit der Umgebung, hervorgebracht als etwas, das so überhaupt nur in ihr als ihr eigenes Erzeugnis ist. Dies setzt Kant als allgemein anerkannt voraus; dagegen betont er: auch die allgemeinen Formen der sinnlich-anschaulichen Welt, Raum und Zeit, sind vom Subjekt spontan hervorgebrachte Ordnungen, keineswegs aber Abdruck eines an sich seienden leeren Raumes oder leerer Zeit. Ihre Wirklichkeit besteht allein in der lebendigen Funktion des Subjekts, eine Vielheit von Empfindungselementen zur Einheit einer Anschauung zusammenfassen.

Wir können nicht umhin zu denken, daß die an sich seiende Wirklichkeit, zu der das Subjekt in einer ursprünglichen und nicht weiter definierbaren Beziehung steht, zu dieser Art ihrer Vorstellung irgendwie Veranlassung gibt, wir mögen ihr „intelligible" Ordnungen zuschreiben, der unsere Anschauungsformen irgendwie korrespondieren; aber diese Anschauungsformen selbst sind nicht Impressionen, sondern Schöpfungen des Subjekts. Und damit ist gegeben, daß auch die Gegenstände der Außenwelt selbst eine Schöpfung des Subjekts sind; die Körper und ihre Bewegungen sind Erscheinungen.

Noch sichtbarer gilt dasselbe von den Begriffen. Ein Begriff ist nicht eine Ansammlung von Eindrücken, ein Allgemeinbild, in dem die gemeinsamen Züge sich verstärkt, die abweichenden verwischt haben, wie man solche neuerdings auf der photographischen Platte, die man wiederholt ähnlichen Objekten aussetzt, herstellt und so den Typus des Arztes, des Geistlichen mechanisch herausbringt. Der Begriff existiert nur als die lebendige Funktion des Begreifens einer Mannigfaltigkeit von Anschauungen. Bei den allgemeineren Be-

griffen liegt die Sache ganz auf der Hand; kann man sich etwa noch darüber täuschen, daß der Begriff des Apfels nach Art jener Gemeinphotographien passiv im Gedächtnis aufgehoben sei, obwohl es doch auch hier schon seine Schwierigkeit haben möchte, ein „Gemeinbild" großer und kleiner, roter und grüner, runder und eckiger Äpfel zuwege zu bringen, so ist ja die Unmöglichkeit eines Gemeinbildes von Obst überhaupt, worin Äpfel und Kirschen und Nüsse und Feigen u. s. w. gleichermaßen dargestellt wären, absolut einleuchtend. Und nun gar das Gemeinbild einer Frucht oder eines Körpers oder eines Dinges überhaupt, oder das Gemeinbild der Farbe, der Gestalt, der Größe der Geschwindigkeit, der Richtung, der Einheit, der Vielheit, der Wirklichkeit, der Möglichkeit, der Verneinung! Es ist klar, daß Begriffe von dieser Art nicht durch irgend eine Art von photographischem Verfahren entstehen können; sie bestehen überhaupt nicht in Form von anschaulichen Bildern, sondern nur in der Tätigkeit des Begreifens, des Operierens mit einer Vielheit möglicher Anschauungen, wobei denn in gewissem Sinne das Wort oder ein anderes Zeichen als Substitut der Vorstellung dient. Freilich, ohne Anschauungen gäbe es auch diese Begriffe nicht, und ihre Bedeutung liegt allein darin, daß es die Anschauungen gibt, die wir durch sie begreifen oder beherrschen.

Wir werden also sagen: alle Erkenntnis ist Tätigkeit des Subjekts und als solche a priori. Freilich a priori nicht in dem Sinne, daß sie ein absolut beziehungsloser innerer Vorgang wäre; wie alle Betätigung, so ist auch die Betätigung der Intelligenz durch die Natur der Dinge, auf die sie sich richtet, mitbedingt. Empfindungen sind Betätigungen des Subjekts, zu denen es durch die Umgebung herausgefordert wird, der Reiz bestimmt die Qualität der Empfindung mit; die Empfindung wird wieder zum Reiz, der das Subjekt zur Hervorbringung der Anschauung, die Anschauung zum Reiz, der es zur Hervorbringung des begrifflichen Systems herausfordert. Man kann also auch sagen: alle Erkenntnis ist a posteriori, das gilt von den höchsten Kategorien wie von der primitivsten Empfindung. — Das will im Grunde auch Kant; es gibt kein wirkliches Erkennen, worin nicht beides wäre, ein aprioriſches und aposterioriſches Element; Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen

sind leer. Nur daß jenes Problem, gewissen Sätzen, den „synthetischen Grundsätzen des reinen Verstandes", Allgemeinheit und Notwendigkeit zugleich mit der gegenständlichen Gültigkeit zu retten, ihn daran festhalten ließ, daß gewissen Elementen reine und absolute Apriorität zukomme.

Damit ist zugleich ein anderes gegeben. Mit Kant und mit allen Rationalisten bis zurück zu jenen ersten griechischen Philosophen werden wir sagen: wissenschaftliche Erkenntnis kommt nicht aus den Sinnen, sondern aus dem Verstande; nicht durch Wahrnehmung, sondern durch begriffliches Denken wird sie hervorgebracht. Freilich, der philosophische Empirismus bedarf hierüber nicht der Belehrung. Hume und J. St. Mill wußten wohl, welche Rolle den Sinnen, welche dem Denken in der Wissenschaft zukommt; Hume hätte keine Theorie der Erkenntnis und Mill kein System der induktiven Methode geschrieben, wenn sie der Ansicht gewesen wären, daß Augen und Ohren die eigentlichen Organe der wissenschaftlichen Erkenntnis seien. Auch Bacon ist nicht in dem Sinne Empirist, daß er als der erste seine Zeitgenossen darauf aufmerksam gemacht hätte, sie müßten die Augen aufmachen, wenn sie von den Dingen etwas erfahren wollten. Im Gegenteil: er macht darauf aufmerksam, daß es nicht damit getan ist, daß man Wahrnehmungen sammelt; freilich muß man auch das tun, aber dann folgt erst die eigentlich wissenschaftliche Arbeit, die inductio vera. Die schlechte Induktion, die inductio per enumerationem simplicem, die begnügt sich damit, einige Fälle aufzuzählen und dann ein allgemeines Gesetz daraus zu machen. Was Bacon geleistet zu haben meint, das ist die Erfindung einer Methode, auf Grund von Einzelbeobachtungen wirklich allgemeingültige Urteile zu bilden, d. h. Wissenschaft hervorzubringen. Ob er hierin glücklich war, ist eine andere Frage, aber die Aufgabe hat er richtig gesehen.

In der Tat, nur die oberflächliche Betrachtung kann dabei stehen bleiben, daß wissenschaftliche Erkenntnis aus der Wahrnehmung stamme. Nicht die Sinne haben Kopernikus zum Begründer der modernen Astronomie, oder Galilei zum Begründer der modernen Naturwissenschaft gemacht, sondern der Verstand; ja man könnte, mit Erinnerung an Plato, sagen: nur durch Aufhebung des Sinnen-

scheins sind sie zur Wahrheit durchgedrungen. Den Sinnen oder dem in der Wahrnehmung verharrenden Menschen ist die geozentrische Anschauung, ist die Aristotelische Unterscheidung leichter und schwerer Körper, von denen jene eine Tendenz haben nach oben, diese nach unten sich zu bewegen, und zwar nach dem Maß ihrer Leichtigkeit oder Schwere, viel einleuchtender, als die Lehre der heutigen Wissenschaft. So auch der Satz der aristotelischen Mechanik: die durch äußere Gewalt bewirkten Bewegungen hören von selber auf, wenn die durch den Stoß mitgeteilte Geschwindigkeit aufgezehrt ist. So zeigt es die tägliche „Erfahrung". Es ist das über die Wahrnehmung hinausgehende Denken, das zu neuen Ansichten führt, freilich indem es die Wahrnehmung als Beobachtung in seinen Dienst nimmt. Das Denken löst die mannigfachen Bewegungen des Steigens und Fallens, des Wurfes und Stoßes, die die alte Physik, der Wahrnehmung folgend, einfach als absolute Tatsache hinnahm, in ihre Komponenten auf; so erklärt sie die wirkliche Bewegung eines gestoßenen Körpers aus dem Zusammenwirken der Beharrungstendenz und des Widerstandes, welchen er fortwährend zu überwinden hat, die wirkliche Fallbewegung, ob sie nun als Aufwärts- oder als Abwärtsbewegung in die Erscheinung tritt, aus der allgemeinen Gravitations- und Beharrungstendenz im Zusammenwirken mit der statischen Tendenz des Mediums. So löste Newton die himmlischen Bewegungen auf, indem er sie auf das Zusammenwirken einer ursprünglichen Tangentialbewegung mit der Gravitationstendenz zurückführte. Die alte Kosmologie hatte auch hier einfach die Wahrnehmungen, wie sie sich bieten, formuliert: die Bewegung der himmlischen Körper ist die einfache, gleichförmige, ewige Kreisbewegung.*)

Also Wissenschaft stellt sich überall dar als das Werk des von der sinnlichen Wahrnehmung sich emanzipierenden Nachdenkens; die Wahrnehmung ist in der Beobachtung oder dem Experiment zu einem

* Lotze, Logik, S. 585: Die Sätze der Mechanik sind gefunden worden, „nicht auf Zeugnis wiederholter Wahrnehmungen, sondern durch eine Gedankenarbeit, die in einem vorgestellten reinen Fall mit unmittelbarer Klarheit das Selbstverständliche sah". Ihre Evidenz, heißt es später (596), ist nicht eine logische, sondern eine ästhetische, sie hat nicht an der Denkunmöglichkeit, sondern an der evidenten Absurdität ihres kontradiktorischen Gegenteils ihren Prüfstein.

zwar unentbehrlichen, aber durchaus sekundären Moment herabgedrückt. Je weiter die Wissenschaft sich entwickelt, desto unerheblicher ist die Rolle der Wahrnehmung. Sehr sichtbar ist dieser Prozeß der Zurückdrängung der Wahrnehmung gegenwärtig in den biologischen Wissenschaften. Physiologie und Entwicklungstheorie haben begonnen, die alten „beschreibenden" Wissenschaften, die Wahrnehmungen sammelten, in Gedankensysteme umzuwandeln. So kann man auch von Darwins Theorie sagen, daß sie in demselben Sinne „widersinnisch" ist, in dem Kant einmal die Kopernikanische Theorie so nennt; sie widerspricht der Wahrheit der Wahrnehmung, daß der Arttypus konstant sei. Sogar die Geschichte zeigt sich von dieser Tendenz ergriffen, aus einer Sammlung von Wahrnehmungen (Erinnerungen und Zeugnissen) sich in ein System einsehbarer Wahrheiten umzuwandeln; die Lehre von den Gesetzen des wirtschaftlichen Lebens hat den Anfang gemacht, und offenbar ist ihr Einfluß auf die Gestaltung der geschichtlichen Wissenschaften im schnellen Steigen. Augenscheinlich sind die Gesetze der Nationalökonomie nicht aus einer Ansammlung von Wahrnehmungen hervorgegangen, sondern das deduktive Denken hat sie gefunden. Ja man kann weiter gehen und sagen, auch die Geschichtsforschung gewinnt ihre Einsichten nicht durch Sammlung von Zeugnissen; wer nicht a priori weiß, was sich zugetragen hat, den können es die Zeugnisse nicht lehren; wer nicht zu suchen weiß, findet nichts, wer nicht zu fragen weiß, dem geben die Quellen keine Antwort, sondern überschütten ihn mit einem Wirrsal von Gerüchten und Meinungen. Fragen aber kann nur, wer weiß, worum sich's handelt. Ganz recht sagt der alte Heraklit: Vielkunde zeugt nicht Verstand.

Endlich erinnere ich zum Schluß nochmals an den Gedanken, der den Angelpunkt der Kantischen Philosophie bildet: *Erkenntnis ist eine Funktion des Subjekts, aber nicht die einzige und nicht die wichtigste.* Sie ist uns gegeben zur praktischen Orientierung in der Welt, und dazu reicht sie hin, nicht aber ist sie gegeben und nicht reicht sie hin zu einer absoluten Durchdringung der Wirklichkeit, zur Auflösung gleichsam der Welt in Gedanken. Hierin ist Kant mit Hume einig: eine absolute Erkenntnis der Wirklichkeit ist unmöglich. Das war der Irrtum des alten Rationalismus oder Dogmatismus. Und darum war er zugleich intellektualistisch: er setzte in

die Erkenntnis die Würde des Menschen und den Endzweck des Lebens. Diesem Intellektualismus, der zum spekulativen Hochmut neigt, wie er in der Schultheologie und Schulphilosophie ins Kraut zu schießen pflegt, tritt Kant mit seiner Philosophie entgegen. Er zeigt mit vernichtender Kritik, daß es eine eigentliche, spekulative Erkenntnis im Gebiet des Übersinnlichen nicht gibt. Es gibt eine absolute und eine übersinnliche Welt, einen mundus intelligibilis jenseits des mundus sensibilis; seine Wirklichkeit ist nicht zweifelhaft und wir können und müssen uns auch über seine Natur Gedanken machen, sie werden sich in der Richtung bewegen, die Plato und Leibniz eingeschlagen haben. Aber unmöglich ist es, mit wirklicher wissenschaftlicher Erkenntnis uns dort anzusiedeln; die kritische Besinnung zeigt uns, daß unser Denken nicht ohne gegebene Anschauung wirkliche Erkenntnis zu erzeugen vermag, daß eigentliche wissenschaftliche Erkenntnis also auf das Gebiet möglicher Erfahrung eingeschränkt ist und immer bleiben wird.

Bei diesem Unvermögen der spekulativen Vernunft gewinnt nun die praktische Vernunft an Bedeutung. Sie übernimmt die Führung im Gebiet der Weltanschauung, indem sie von der Frage der praktischen Bestimmung des Menschen, auch der Bestimmung seiner Intelligenz ausgeht. Und das gibt erst Philosophie in ihrem höchsten Sinn: Philosophie in ihrem Weltbegriff im Gegensatz zur Philosophie in ihrem Schulbegriff: als dogmatisches System der Metaphysik oder kritische Reflexion über solche Systeme. Eine am Praktischen oder Sittlichen orientierte Philosophie zeigt uns, daß die Würde und die Bestimmung des Menschen nicht zuletzt im Wissen, sondern in der Willensseite liegt. Hier liegen auch die tiefsten Wurzeln unseres Wesens, im Gewissen, im Bewußtsein des Sittengesetzes werden wir ihrer inne. Indem wir unmittelbar gewiß sind, mit dieser tiefsten Seite unseres Wesens in der Wirklichkeit selbst gegründet zu sein, nicht der Natur, wie sie den Sinnen und dem Verstand erscheint, sondern der absoluten Wirklichkeit selbst anzugehören, entspringt der Glaube an eine absolute Zweckordnung der Dinge, eine sittliche Weltordnung, von der die Naturordnung nur ein äußerlicher Widerschein ist. In der Religion setzt der Geist, was ihm selber das Höchste und Beste ist, als Ausfluß des tiefsten Grundes der Wirklichkeit, faßt

er die Wirklichkeit als Erscheinung eines Reiches der Zwecke, als Schöpfung und Wirkungsbereich Gottes. Eine Verirrung ist es, wenn man nun hinterher meint, den Glauben beweisen und dem Verstande aufzwingen zu können, wie es die dogmatische Schulmetaphysik seit den Tagen der scholastischen Philosophie immer wieder versucht hat. Und diese Verirrung rief dann immer wieder als Reaktion des wissenschaftlichen Denkens den negativen Dogmatismus des materialistischen Atheismus hervor. Die kritische Philosophie zeigt die gleiche Unmöglichkeit des positiven und des negativen Dogmatismus. Eben damit begründet sie die Möglichkeit des Glaubens, eines Glaubens, der ohne theoretische Beweise im Geist als wollendem, wirkendem, Werte schaffendem und empfindendem Wesen gesetzt ist: ich könnte nicht leben und wirken in einer Welt, die nichts als eine ungeheure sinn- und seelenlose Maschine wäre, darum kann ich nicht glauben, daß es so mit ihr sich verhält, darum glaube ich, daß sie die Offenbarung eines Allweisen und Allguten ist, auch wenn meine Augen ihn nicht sehen und mein Verstand ihn nicht fassen kann.

Anhang.

Die Probleme der Ethik.*)

Es ist eine Tatsache, daß der Mensch zum Handeln durch Motive bestimmt wird, die die Gestalt eines Zwecks, d. h. der Vorstellung eines durch das Handeln zu erreichenden Gutes haben. So entsteht die Frage: was ist der letzte Zweck oder das höchste Gut, um dessen willen alles übrige erstrebt wird? Auf diese Frage gibt der Hedonismus zur Antwort, die Lust: sie ist das, um dessen willen alles andere gewollt wird. Ihm tritt eine andere Ansicht entgegen, die das höchste Gut nicht in subjektive Gefühlserregungen, sondern in einen objektiven Lebensinhalt, oder, da Leben Betätigung ist, in eine bestimmte Art der Lebensbetätigung setzt; es sei gestattet, diese Ansicht Energismus zu nennen.

Es ist eine zweite Tatsache, daß die Menschen über das Verhalten und Handeln, fremdes und eigenes, urteilen; es geschieht durch die Prädikate gut und böse. Verhalten und Gesinnung eines Menschen erregen bei dem Zuschauer Gefühle des Wohlgefallens oder des Mißfallens; werden die Gefühle habituell, so entstehen die Affekte der Verehrung oder Verachtung. Beziehen sich die Gefühle auf das eigene Selbst, und sein vergangenes Sein und Verhalten, so nennen wir sie Reue oder Gewissensunruhe, oder umgekehrt Selbstachtung und Gewissensfrieden. Beziehen sie sich auf mögliches, zukünftiges Handeln, so nennen wir sie Pflichtgefühl, Gefühl des Sollens oder Nichtsollens. Die ganze Seite unseres Wesens, wodurch wir

*) Die folgenden Andeutungen haben mehr die Absicht, den Ort der ethischen Untersuchungen anzudeuten als ihn auszufüllen. Der Leser, der sich dafür interessiert, wie ich diese Dinge ansehe, findet eine ausführliche Darstellung in meinem System der Ethik. (5. Aufl. 1900.)

uns urteilend zu uns selbst als wollenden oder handelnden Wesen verhalten, heißt Gewissen.

Es erhebt sich die Frage: woher entnimmt dieses Urteil, das zunächst als völlig unabhängig von dem Urteil über das mir Nützliche oder Schädliche erscheint, seine Bestimmungsgründe? was ist der Maßstab, an dem Gesinnung und Handlung auf ihren moralischen Wert geprüft werden? Auf diese Frage gibt es wieder eine doppelte Antwort: 1. Maßstab des moralischen Wertes ist das Sittengesetz, das jeder in sich trägt; gut ist ein Handeln, bei dem der Wille durch die Rücksicht auf das Sittengesetz bestimmt wird. 2. Maßstab ist die Wirkung des Handelns für die Wohlfahrt aller, auf die ihre Wirkung sich erstreckt. Das ist der Unterschied der formalistischen und der teleologischen Moralphilosophie.

1. Der Gegensatz von Hedonismus und Energismus. Es ist der Grundunterschied, der die griechischen Moralsysteme beherrscht: Aristipp und Epikur stehen auf der ersten, Plato, Aristoteles, die Stoa auf der zweiten Seite. In der modernen Philosophie neigen zum Hedonismus vor allem die Anhänger des englischen Empirismus und der analytischen Psychologie: J. Bentham und James Mill sind seine konsequentesten Vertreter. Die psychologische Analysis, so finden sie, zeigt, daß alles Handeln ausnahmslos durch das Motiv bestimmt wird, Lust zu gewinnen und Schmerz zu vermeiden. Ein Maximum von Lust und ein Minimum von Unlust ist demnach das notwendige Ziel des menschlichen Willens. — Der Energismus ist in mannigfachen Formen vertreten durch Hobbes, Spinoza, Shaftesbury, Leibniz, Wolff: Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung, Freiheit des vernünftigen Selbst im wahren Denken, harmonische Entfaltung und Betätigung aller Kräfte, Vollkommenheit, das sind Formeln dieser Auffassung. Neuerdings kommt die evolutionistische Moralphilosophie auf diese Ansicht: ein gewisser Lebenstypus und seine Betätigung ist das tatsächliche Ziel alles Lebens und Strebens.

Ich glaube, daß das Recht auf der Seite des Energismus ist. Die analytische Psychologie ist im Irrtum, wenn sie meint, die Vorstellung von Lust (idea of pleasure) sei überall das Motiv menschlichen Willens; es ist eine falsche Theorie des Willens, die ihn

gleichsam erst durch Erfahrung von Lust- und Unlustgefühlen entstehen läßt. Es ist nicht so, daß erst durch Nahrungsaufnahme oder Geschlechtsfunktion ein Lustgefühl bewirkt wird, daß dann hinterher aus der Erfahrung der Lust die Erwartung und aus der Erwartung der auf jene Dinge gerichtete Trieb entspringt; auch ist es nicht so, daß erst Unlustgefühle durch jene Funktion beseitigt und dann durch diese Erfahrung der dauernde Trieb begründet wird. Sondern der Trieb ist die ursprüngliche Wesensbestimmtheit, im Bewußtsein tritt er nicht als Schmerz, sondern als gefühlter Drang, als Verlangen oder Lust zu solcher Betätigung auf, und nun erst entsteht ein Lustgefühl, wenn der Trieb sich durchsetzt, ein Schmerzgefühl, wenn er gehemmt wird. Wäre nicht der Trieb, so wäre von Lust und Unlust überhaupt nicht die Rede. Und nicht anders ist es mit den höheren Willensantrieben: der Drang zu bestimmter Betätigung, zum Laufen und Springen, zum Spielen und Schaffen, zum Kämpfen und Herrschen, zum Denken und Dichten tritt zu seiner Zeit im Leben hervor, ohne daß Schmerzgefühle vorhergingen, auf deren Beseitigung es dabei abgesehen wäre, oder gar Lustgefühle in der Vorstellung als Ziel der Betätigung gedacht würden. Demnach sagen wir mit allgemeiner Formel: das Ziel, auf das der Wille gerichtet ist, besteht nicht in einem Maximum von Lustgefühlen, sondern in der normalen Ausübung der Lebensbetätigung, auf die die Art angelegt ist.

Beim Menschen bildet das geistig-sittliche Leben den Mittelpunkt der gesamten Lebensbetätigung. Und wir werden demnach sagen: die Entwicklung und Betätigung der geistig-sittlichen Lebenskräfte ist es, worauf der menschliche Wille eigentlich gerichtet ist. Seine konkrete Bestimmung erhält aber dieser Inhalt durch den geschichtlichen Lebensinhalt des Volks, als dessen Glied der einzelne hervorgebracht wird und lebt. Und zugleich geschieht es, daß hier durch die Entwicklung des Vorstellungslebens der objektive Lebensinhalt, auf den der Wille gerichtet ist, mit subjektivem Bewußtsein erfaßt wird: der im Tier bloß objektiv für den Willen vorhandene Lebenstypus wird beim Menschen zum vorgestellten Lebensideal. Eine vorgestellte Wesensgestaltung und Betätigung, das Leben des Kriegers, des Forschers, des Heiligen, der Gattin und Mutter, der barmherzigen Schwester, wird, in individueller Aus-

gestaltung des geschichtlich angeborenen Typus, das Ziel, das den Willen anzieht. Der Erfüllung des Zieles folgt Befriedigung, Mißstimmung und innerer Unfriede folgt dem Verfehlen.

Die Aufgabe der Ethik wird nun die sein, in allgemeinen Zügen den Inhalt des Menschenlebens darzustellen, worauf seine Natur angelegt ist. Natürlich kann sie nicht den Lebensinhalt oder das Ideal dem Einzelnen in concreto vorstellen, das ist die Sache der schöpferischen Natur und in gewissem Sinne der Kunst; die Wissenschaft beschränkt sich darauf, die allgemeinen Formen zu beschreiben, innerhalb deren allein ein menschlich vollkommenes, den menschlichen Willen erfüllendes und dauernd befriedigendes Leben möglich ist. Es geschieht in der Tugend- und Pflichtenlehre, die übrigens in ihrer konkreten Ausführung stets durch Volk und Zeit bestimmt wird. Die Ethik hat demnach zum Leben ein ähnliches Verhältnis wie die Grammatik zur Sprache, die Ästhetik zur Kunst, die Diätetik zum leiblichen Leben, sie bezeichnet die Formen des Möglichen und Zulässigen, das nun wieder mannigfaltigste Erfüllung gestattet. Das Vollkommene ist, wie das Schöne, nicht ein uniformer Typus, sondern unendliche Mannigfaltigkeit individueller Bildung. — Was aber das sittlich Schlechte oder das Böse anlangt, so wird die Ethik es konstruieren, wie die medizinische Diätetik Störungen, Schwächen, Mißbildungen konstruiert; wie hier diese Vorkommnisse als Folge von äußeren Hemmungen und Störungen angesehen werden, die der Tendenz der Anlage zu normaler Entwicklung zuwider waren, so wird die Ethik das Schlechte und Böse nicht auf den eigentlichen Willen des Wesens selbst, der vielmehr als auf normale Entfaltung und Betätigung im Sinne menschlicher Vollkommenheit gerichtet anzusehen ist, sondern auf ungünstige Entwicklungsbedingungen zurückführen, unter denen die Anlage verkümmerte und Mißbildungen erlitt. Daß das Böse gegen den eigentlichen Wesenwillen ist, daß auch in dem bösen Menschen auf dem Grunde seines Wesens die Lust zum Willen Gottes ist, das kommt, so wird sie hinzufügen, darin zur Erscheinung, daß es stets von innerem Unfrieden begleitet ist; es ist das die Reaktion des Grundwillens gegen die einzelnen Augenblickserregungen oder gegen hypertrophisch entwickelte Seiten des Trieblebens, die ihm gleichsam Gewalt antun. Damit ist das

diätetiſche Verfahren vorgezeichnet: die ungünſtigen Umſtände, die zur Verbildung führten, beſeitigen und dem Weſenwillen gegen die Auswüchſe durch Beſchneidung und Unterſtützung zu Hilfe kommen. —

2. Wir wenden uns zu dem Gegenſatze der teleologiſchen und der formaliſtiſchen Moralphiloſophie. Die erſte iſt in der griechiſchen Philoſophie einheimiſch; man iſt einig darüber, daß der Wertunterſchied der ſittlichen Verhaltungsweiſen zuletzt auf der Verſchiedenheit der Wirkungen beruht, welche die verſchiedenen Verhaltungsweiſen hervorzubringen tendieren; alle konſtruieren die Ethik aus dem Geſichtspunkte des höchſten Gutes, das alle als Eudämonie beſtimmen. Der durch das Chriſtentum beſtimmten Moralphiloſophie liegt die andere Form näher; das Gute und Böſe wird beſtimmt nicht durch Beziehung des Handelns zu einem Zweck, ſondern zu einem abſolut gültigen Geſetz, dem Geſetz Gottes, wie es die Kirche lehrt. — Die moderne Philoſophie kehrt in der erſten Epoche zur teleologiſchen Behandlungsweiſe zurück; wir finden ſie bei Spinoza und Wolff, bei Shaftesbury und Hume. Eine mächtige Reaktion gegen die „eudämoniſtiſche" Moral zu Gunſten der formaliſtiſchen beginnt mit Kant, ſie wirkt in der deutſchen Philoſophie bis auf dieſen Tag nach.

In der Tat hat die formaliſtiſche Moralphiloſophie zunächſt etwas ſehr Einleuchtendes: nicht durch die Wirkungen wird eine Handlung gut oder böſe, ſondern ſie iſt es an und für ſich; Lüge, Betrug iſt an ſich ſchlecht, ohne Rückſicht auf die Wirkungen, und ſo iſt Rechtſchaffenheit und Selbſtbeherrſchung an ſich gut. Oder mit Kant: ein guter Wille iſt das Einzige, was an und für ſich gut iſt, er hat abſoluten Wert, ganz unabhängig von dem, was er in der Welt ausrichtet und durchſetzt. — Die Behauptung hat ihren guten Sinn. Doch iſt es unmöglich hier ſtehen zu bleiben. Man ſagt: gerecht handeln iſt gut und ungerecht handeln iſt böſe, einerlei, welche Wirkungen die Handlung in Wirklichkeit hat; die Geſinnung, nicht die ſtets ungewiſſe Wirkung entſcheidet. — Gewiß, über den moraliſchen Wert dieſer Handlung oder vielmehr der handelnden Perſon entſcheidet die Geſinnung, woraus ſie hervorging. Aber würde von gerecht und ungerecht auch dann die Rede ſein, wenn die

Handlungen eines Menschen überhaupt gar keine Wirkungen auf das Ergehen anderer hätten und haben könnten? Offenbar nicht. Soll nun trotzdem der Wert des Handelns vollständig und in jeder Beziehung unabhängig von seinen Wirkungen sein? Würden wir das Unrechttun auch dann schlecht und verwerflich nennen, wenn es jederzeit und seiner Natur nach nicht nachteilig, sondern förderlich auf das Ergehen aller Beteiligten einwirkte? Wenn es der Lüge eigen wäre, dem Belogenen zurecht zu helfen und dem Lügner Vertrauen zu gewinnen, bliebe es trotzdem dabei: lügen ist böse? Wäre dies Urteil wie ein axiomatischer Satz oder wie ein Wahrnehmungsurteil, für das ein Grund überhaupt nicht angegeben werden kann? Oder ist es möglich, einen Grund dafür anzugeben, warum es besser ist, mäßig und besonnen, gerecht und wahrhaftig, friedfertig und wohlwollend zu sein, als das Gegenteil?

Ich meine, es gibt einen Grund, es ist eben der, den in tausend Sprichwörtern die Erfahrung aller Völker ausspricht: Lüge und Unrecht und Übermaß ist der Leute Verderben, an ihnen geht der Einzelne, an ihnen gehen auch die Völker zu Grunde; und umgekehrt, Gerechtigkeit und Besonnenheit sind Pfade des Heils. In der Tat, zuzugeben, daß Handlungen Wirkungen für das Ergehen haben, und dann doch leugnen, daß die Wirkungen bestimmend für ihren Wert sind, das gleicht einigermaßen jener Teleophobie, die sagt: weil wir Augen haben, sehen wir, aber nicht haben wir Augen, damit wir sehen. So hier: Tugenden sind lebenerhaltend, Laster sind lebenzerstörend, aber das Urteil über ihren Wert hängt davon nicht ab.

Die Aufgabe der Ethik wird nun eben die sein, die teleologische Betrachtung im einzelnen durchzuführen und zu zeigen, wie durch Tugenden Leben, nämlich menschlich-geistiges Leben erhalten und gefördert, durch Laster dagegen gehemmt und zerstört wird. Redlichkeit ist gut und Diebstahl in jeder Form ist schlecht; denn Diebstahl stört zuerst das Leben des Bestohlenen, sodann das des Stehlenden, er bringt ihn um den Segen der Arbeit, ein Dieb arbeitet nicht; endlich zerstört er, soviel an ihm ist, die Sicherheit des Eigentums, damit den Eigentumserwerb, Völker ohne Eigentumssicherheit verarmen; Eigentum aber ist die Grundvoraussetzung aller höheren Entwicklung menschlich-geistigen Lebens. So ist die Wahrhaftigkeit

gut, Lüge ſchlecht, weil ſie, außer den Störungen, die ſie im engſten Kreis hervorbringt, der Täuſchung des Belogenen, der Iſolierung des Lügners, die ſekundäre Wirkung hat, das Vertrauen unter Menſchen überhaupt zu zerſtören: Vertrauen aber iſt die Grundbedingung menſchlichen Gemeinſchaftslebens; und wieder, ohne Gemeinſchaft kein eigentlich menſchliches Leben. Ebenſo iſt Ehebruch und Unzucht ſchlecht, weil ſie das Eigenleben verwüſten und geſundes Familienleben, die Wurzel geſunden Menſchenlebens überhaupt, zu zerſtören tendieren; und umgekehrt, keuſch und züchtig leben in Worten und Werken iſt gut, weil lebenerhaltend, im phyſiſchen und im geiſtigen Sinn. Und ſo überall: gewiſſe Verhaltungsweiſen ſind gut, ſofern ſie die Tendenz haben, menſchliche Lebensgüter zu erhalten und zu mehren, andere ſind verwerflich und ſchlecht, weil ſie die Tendenz haben, die Bedingungen eines geſunden, ſchönen und geiſtig reichen Menſchenlebens zu zerſtören. Sofern nun Wohlfahrt mit Gefühlen der Befriedigung, Verkümmerung und Untergang mit Unluſtgefühlen empfunden wird, kann man auch ſagen: Tugend iſt der Weg zum Glück, Laſter zum Unglück. Die Luſt folgt, nach der Einſicht des Ariſtoteles, der vollendeten Tätigkeit als ein unbeabſichtigter Nebenerfolg.

Ich füge ein paar Anmerkungen hinzu, dieſe Anſchauung gegen Mißverſtändniſſe und Einwendungen zu ſchützen. Die Verwirrung, die an dieſem Punkt herrſcht, ſcheint mir weſentlich davon abzuhängen, daß man nicht zwiſchen dem doppelten Urteil, zu dem jede Handlung Veranlaſſung gibt, unterſcheidet: dem *ſubjektiven* über den ſittlichen Wert des Willens, der in ihr erſcheint, und dem *objektiven* über den Wert der Handlungsweiſe als ſolchen. Das erſtere geht allein auf die Geſinnung: eine Handlung iſt moraliſch gut, wenn ſie aus einem guten, d. h. durch das Bewußtſein der Pflicht beſtimmten Willen kommt, ihre Folgen mögen ſein, wie ſie wollen. Aber die Ethik hat es nicht hiermit allein und nicht vorzugsweiſe zu tun. Gewiß wird ſie mit Kant ſagen und betonen, daß der ſittliche Wert des Menſchen nicht abhängt von dem, was er in der Welt ausrichtet und durchſetzt, ſondern von der Treue, mit der er tut, was er als ſeine Pflicht empfindet und erkennt. Aber ihre eigentliche Aufgabe iſt die andere: den *objektiven* Wert der Handlungen

und Verhaltungsweisen zu ermitteln. Dieser aber ist nicht abhängig von der Gesinnung. Der Diebstahl des Crispinus, um ein altes Schulbeispiel zu gebrauchen, stammt aus einem guten Willen und ist insofern eine gute Tat, aber er stellt gleichzeitig eine verwerfliche Handlungsweise dar, weil Diebstahl als solcher, unabhängig von der Meinung des Stehlenden, die Eigentumsordnung untergräbt. — Übrigens geht auch das Urteil über die subjektive Gesinnung zuletzt auf teleologische Begründung zurück; ein guter Wille ist zuletzt doch gut, weil er zu etwas gut ist, nämlich weil er die Tendenz hat, zu einem Verhalten und Handeln zu bestimmen, das objektiven Wert hat, d. h. auf das Leben im Sinne menschlicher Vollkommenheit wirkt.

Ich bemerke ferner, daß der Maßstab, an dem die Moralphilosophie den Wert der Verhaltungsweisen mißt, nicht auch das Motiv des Handelns ist oder sein kann. Die wirklichen Motive des Handelns sind Neigungen, Gewohnheiten, Grundsätze, bestimmte konkrete Zwecke, Vorstellungen von dem, was Pflicht und geziemend ist. So ist es und so wird es immer sein; die allgemeine Absicht, die Wohlfahrt des Menschengeschlechts zu befördern, wird nie das Motiv des Handelns werden; sie kann es nicht sein, schon darum nicht, weil die Wohlfahrt des Menschengeschlechts nicht in concreto vorgestellt werden kann, sodann weil die Rechnung, wie die Wirkungen dieser bestimmten Handlung sich zu jenem Letzten verhalten, nie ausgeführt werden kann. Die Wirkungen jeder Handlung gehen ins Unendliche, schon die direkten Folgen für den Handelnden und seine Umgebung sind nicht auszurechnen, noch weniger die indirekten, man denke an die Wirkung durch Beispiel, Gewöhnung, Vererbung. Müßte vor dem Entschluß die Berechnung aller möglichen günstigen und ungünstigen Wirkungen vollendet werden, so würde es nie zum Handeln kommen. Daher das abgekürzte Verfahren; Handlungen sind in der Regel automatische Reaktionen, die ohne viel Rechnung durch die Umstände, den Anlaß ausgelöst werden; für die Form der Reaktion sind die eben genannten Momente entscheidend: Neigungen und Gewohnheiten, Sitten und Grundsätze. Daher die große Bedeutung der Einübung richtiger, d. h. im allgemeinen zweckmäßiger oder im Sinne der Wohlfahrt wirkender Automatismen für das Leben.

Und hier ist nun bemerkenswert, daß die Kollektivwesen, als deren Glieder die Individuen erscheinen, die Völker, mit der allen organischen Wesen eigenen immanenten Zweckmäßigkeit, für die Lösung bestimmter Lebensaufgaben sich automatische Reaktionsformen anbilden, das sind die Sitten, worunter hier alle für die Glieder eines Volkskörpers verbindlichen Handlungs- und Verwaltungsweisen, mit Einschluß der rechtlichen Lebensformen, verstanden werden. Es wird dadurch den Individuen die unlösbare Aufgabe der Berechnung der Wirkungen abgenommen. Sie handeln nun, wie Sitte und Recht vorschreibt, und sind dadurch sowohl der Ungewißheit der Rechnung vor der Handlung, als der Unsicherheit über die Folgen nach der Handlung überhoben; sie haben auf jeden Fall gehandelt, wie ein rechtschaffener, ein „sittlicher" Mann in solcher Lage handeln muß. Wie im tierischen Leben den Individuen das Ausdenken und Berechnen des für die Erhaltung und Fortpflanzung des Lebens Nützlichen und Notwendigen durch die Instinkte erspart wird, so den Menschen durch die Sitten. Wie dort die ererbten automatischen Reaktionsformen die Betätigung im allgemeinen im Sinne der Erhaltung des Individuums und der Gattung bestimmen, so hier die auf Grundlage ererbter Instinkte durch Erziehung angebildeten Sitten; und ebensowenig wie dort, findet auch hier ursprünglich eine Erkenntnis der Zweckmäßigkeit des Handelns nach der Sitte statt. Der Naturmensch weiß um die Sitte, das zeichnet ihn vor dem Tier aus, das um den Instinkt nicht weiß; aber er weiß nicht, warum die Sitte gilt: sie ist als objektive, aber nicht als subjektive Vernunft in ihm. Erst die Reflexion, die in der Ethik zum Abschluß kommt, führt zur Einsicht in die teleologische Notwendigkeit der Sitte.

Von hieraus ergibt sich die Natur des Gewissens. Das Gewissen ist in seinem Ursprung nichts anderes als das Wissen um die Sitte; der Einzelne weiß, welches Verhalten, z. B. gegen das andere Geschlecht, ihm durch die Sitte vorgeschrieben wird; durch die Erziehung, durch das Urteil der Gesellschaft über das Anständige und Unanständige, durch das Recht und die Strafen, endlich durch religiöse Gebote ist ihm von klein auf eingeprägt, wie er sich verhalten soll. An dieses Soll hält er das Ist als an die stets gegenwärtige und unbedingt verbindliche Norm, es mahnt und treibt an,

es warnt und straft. Das Soll ist dabei nicht etwas dem eigenen Willen Fremdes; er selbst will, daß die Norm gelte, daß die Sitte befolgt werde, er verlangt es stets von den anderen, er will ja, daß die Gesamtheit, das geschichtliche Lebewesen, zu dem er gehört, sich erhalte und lebe. Nur zufällig und gelegentlich entsteht zwischen dem Soll und dem augenblicklichen Verlangen, der isolierten Begierde, Zwiespalt. Freilich kommt eben dann das Soll am stärksten zum Bewußtsein; und so konnte es scheinen, als sei der Gegensatz zwischen Pflicht und Neigung eine für die Sittlichkeit absolut wesentliche Erscheinung.

Auf höherer Entwicklungsstufe nimmt das Gewissen eine neue Form an, es wird hier, entsprechend der Individualisierung des geistigen Lebens, zu einem *individuellen Lebensideal*, das sich sogar gegen die Sitte erheben kann. In allen großen Reformationen des sittlich-religiösen Lebens ist dies geschehen, und das ist der schwerste tragische Konflikt: im Kampf für eine höhere Sittlichkeit der gemeinen geltenden Sittlichkeit entgegentreten und von ihr das Urteil empfangen. Jesus und seine Jünger haben diesen Kampf gekämpft: Sitte und Gesetz, Tempel und Sabbath sind nicht das Höchste, höher ist das Reich Gottes. Und darum ist der Bürger des Gottesreichs über dem Gesetz.

Namen- und Sachregister.

A.

Aktualistische Theorie der Seele 143 ff., 381 ff.
Affekte 90.
Agnostizismus 50.
Allbeseelung 106 ff., 255 ff.
Anaxagoras 173.
Anthropomorphismus 253, 279 ff.; s. auch Theismus.
Aristoteles 6, 22, 31, 42, 47, 58 f., 172 f., 242, 255, 307 f., 340, 391, 410, 453.
Assoziation 133, 241.
Atheismus 14, 271, 317 f.
Atom 115, 147, 229 ff.
Atomismus 59, 167, 305, Kritik des A. 227 ff.
Aufklärung 77.
Auge 171, 373.
Augustinus 314, 340.
Außenwelt 397 ff.
Axiome 422.

B.

Bacon 23 f., 447.
Baer, K. E. v. 240, 248, 252.
Begriffliches Denken 441, 445 ff.
Bender 275.
Beneke 154.
Berkeley 62, 374.
Bewußtsein 136 ff., 161.
Böhme, J. 290.
Böse, das 196 f., 290 f., 353, 452, 456.
Brahman 310.
Bruchmann, K. 219.
Büchner 69, 89 ff., 115, 351.
Buddhismus 197.
Bunge 100.
Bunsen 347.
Busse, L. 98.

C.

Christentum 15, 197, 271 ff., 286, 313 ff., 353 ff.
Comte, A. 13, 27, 342, 359, 366.

D.

Darwin 37, 176 ff., 201 ff.
Demokrit 57, 305, 408.
Denken 130, 441, 445.
Descartes 23 f., 59, 144, 152, 162, 175, 316, 411 ff.
Determinismus 243.
Dichtung 254.
Dogmen 272.
Döring 17, 20.
Dualismus 49, 57 ff., 98, Religiöser D. 290.
Du Bois-Reymond 84 ff., 87 f., 120, 258, 261 f., 263.
Dühring 344 f.
Dynamische Theorie 149.
Dysteleologie 186.

E.

Ebbinghaus 97.
Eleaten 408.
Empedokles 172.
Empirismus 51 f., 367 ff., 407 ff., 413 ff.
Energiegesetz 65, 95.
Energistische Ethik 52, 453 ff.
Engels, Fr. 344 f.
Entwicklungstheorie 200 ff.
Erfahrung 412 ff., 422 ff., 434 ff.
Erkenntnistheorie 42, 46, 51, 82 f., 120 f., 363 ff.
Erklären 64, 87, 180 ff.

Ethik 51, 450 ff.
Ethischer Unterricht 78 f.

F.

Fachphilosoph 42 f.
Fechner, G. Th. 1, 38, 54, 97, 105, 108 ff., 111, 112, 117, 122 ff., 144, 155, 208, 262, 267, 391.
Feder 328.
Fetischismus 292 ff.
Feuerbach, L. 298 ff., 337, 343 ff.
Fichte 5, 29, 286, 331 ff., 340, 378 f., 390.
Finalität 239 ff.
Fischer, K. 16.
Flechsig, P. 150.
Fries 431.

G.

Gabelentz, v. d. 219.
Galilei 59.
Gebet 282 f.
Gedächtnis 133, 161 f.
Gehirn 66 ff., 85, 103, 137.
Geschichtsphilosophie 191 ff., 197, 340 ff.
Geschlechtliche Zuchtwahl 211.
Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs 165, 237, 285.
Gestirnseelen 121.
Gewissen 452, 460 f.
Glauben 4, 8 ff., 269 ff., Verhältnis z. Wissen 339 ff.
Goethe 13, 45, 122, 207, 248, 280, 296, 328 ff., 355, 360.
Gottesbegriff 10, 269 ff., 276 ff., Geschichtliche Entwicklung des G. 291 ff., 302 ff.
Götter 293 ff., 303.
Griechische Philosophie 5, 6, 20 f., 31, 303 f., 365, 408.
Gruber, H. 359.

H.

Haeckel, E. 70, 72, 107, 110, 115, 186, 207, 264, 344.
Hand 442.
Harnack, A. 315.
Hartmann, E. v. 136, 183.
Hedonismus 52, 452 ff.
Hegel 1, 12, 29, 62, 333 ff., 340, 346, 410.
Henotheismus 297.
Heraklit 408.
Herbart 113, 128, 147, 152, 383.
Herder 328 ff.
Herodot 20.
Hobbes 24, 61, 316.
Höffding 97.
Horaz 44.
Humboldt, W. v. 216.
Hume 27, 187, 235 f., 323 ff., 366, 369, 389, 414, 416 ff., 428 ff.
Hypnotischer Schlaf 103.

I.

Ideal 211, 454, 461.
Idealismus 49 f., 98 f., 108, 126, 255, 367 ff., 399 ff.
Idee 36, 305 ff.
Jean Paul 339.
Jesus 273, 288, 461.
Immanenz 281 ff.
Inder 310 ff.
Induktion 447.
Intellektualismus 12 f., 127, 178, 340, 450.
Intellectus archetypus 426.
Intelligenz 127 ff., 226, 438 f.
Judentum 195, 311 ff.
Jugendalter 226 f.

K.

Kaftan, J. 350.
Kant 11 f., 16, 27, 32, 42, 45, 62, 82, 97, 101 f., 125, 128, 234, 236, 281, 323 ff., 347 ff., 366, 375 ff., 390, 404 ff., 419 ff., 456 f.
Kausalgesetz 422 ff., 431 ff.
Kausalität 93, 163 ff., 232 ff., 416 ff., 437, Kausalität und Finalität 239 ff.
Kirche, Verhältnis zur Philosophie und Wissenschaft 6, 13, 177 ff., K. Bekenntnis 272 ff., 361.
Kopernikus 426.
Kosmologie 67 f., 163 f.
Kosmologische Probleme 49, 163 ff.
Kraft 231, 382 ff.

Krauſe 342.
Külpe, O. 48.

L.

Lagarde, P. de 360.
Lamarck 200.
Lange, C. 90.
Lange, F. A. 38, 63, 82, 185, 255, 336.
Lebensalter 226.
Lebenskraft 101.
Lehrs 304.
Leibniz 26, 50, 62, 97, 164, 175, 236 ff., 251, 290, 318 ff., 390, 425.
Lipps, Th. 17.
Locke 25, 175, 318 ff., 366, 372, 385, 413 ff.
Lotze 1, 38, 152 f., 236 ff., 335, 391, 396, 448.
Lucretius 246.
Luſt 118, 452 ff.
Luther 13, 325 ff.
Lyell 201.

M.

Marx, K. 344.
Materialismus 49, 57, 63 ff., 342 ff., Kritik des M. 81 ff., Praktiſcher M. 73 ff., Formaler M. 98, 104.
Materie 121 ff., 147 ff., 174, 374.
Mathematik 415 ff., 425 ff.
Maudsley 137.
Mechaniſtiſche Naturerklärung 59, 174 ff., 180, 330.
Melanchthon 31.
Metaphyſik 42, 44, 46 ff., 133, 180 f., 365.
Meynert 83, 154.
Mill, J. 453.
Mill, J. St. 12, 290, 397 ff., 405.
Mimicry 193.
Mittelalterliche Philoſophie 23, 31, 41, 197, 315.
Möbius 440.
Moderne Philoſophie 7, 23, 175, 316 ff., 366, 408.
Monaden 319.
Monismus 49, 57, 291.
Monotheismus 292 ff., 302 ff., 313 ff.
Müller, J. 372.
Müller, M. 222, 296 ff., 302, 310 f.
Munk 154.
Myſtiker 315.
Mythologie 3 ff.

N.

Nägeli 117, 263.
Natürliche Zuchtwahl 201 ff.
Naturgeſetz 237, 406.
Newton 25, 448.
Nihilismus 72.
Nordau, M. 70.
Notwendigkeit 233 ff., 392 ff.

O.

Okkaſionalismus 92, 236.
Ontologiſche Probleme 48, 55 ff.
Organiſation 114.
Oſtwald 98, 148.

P.

Pantheismus 50, 167 f., 239, 255 ff., 305 ff., Verhältnis zur Religion 267 ff.
Paralleliſtiſche Theorie 61, 92 ff., 105, 146.
Peſchel, O. 67, 298 f.
Pflanze 110.
Pflanzenſeele 109 ff.
Pfleiderer, O. 296, 316.
Phänomenalismus 51, 367, 375 ff., 379 ff.
Philoſophie 1 ff., 17 ff., Verhältnis zur Wiſſenſchaft 15 ff., zur Religion 3 ff., 11, 272 ff., 339 ff.
Plato 21 f., 57, 173, 305 ff., 340, 368, 391, 408 f.
Polytheismus 293 ff., 303.
Poſitivismus 12, 359, 366.
Präſtabilierte Harmonie 236.
Proteſten 110 f., 157 f., 210.
Pythagoras 36.

R.

Rationalismus 51, 323, 367, 407 ff., 419 ff.
Raumanſchauung 373 ff., 424, 429, 431.

Rauwenhoff 275.
Realismus 367 ff., 371 ff., 378 ff., 394 ff.
Reimarus, S. 184, 323.
Religion 3 ff., 10, 254, 267 ff., 353 ff., 450, Geschichtliche Entwicklung der R. 291 ff., Verhältnis zur Philos. 3 ff., 177, 339 ff.
Renan, E. 12, 39, 358.
Riehl, A. 16.
Rohde, E. 298.
Rousseau 129.
Rückert 265.

S.

Savonarola 273.
Schäffle, A. 213.
Schelling 29, 333.
Schleicher 44.
Schleiermacher 281, 332.
Schmidt, L. 303.
Schneider 128.
Schopenhauer 37, 62, 82 f., 97, 108, 128 ff., 131 ff., 182 f., 251, 341, 400.
Seele 55 ff., 70 ff., Ausdehnung des Seelenlebens 106 ff., Entwicklung des S. 128 ff., 157 ff., Verhältnis zum Bewußtsein 136 ff., Sitz der S. 150 ff, Seelensubstanz 143 ff., 381 ff., 393 ff.
Selbstbewußtsein 130.
Sensualismus 407, 444 ff.
Sigwart 98.
Simplizius 309.
Sinnesempfindung 131 ff., 158 ff., 371 ff., 440 ff.
Sitten 223 f., 460.
Sittengesetz 78, 223, 453.
Skeptizismus 368 f., 420 f.
Sokrates 5, 21.
Solipsismus 379.
Solon 20.
Sophisten 21.
Sozialdemokratie 14, 344 f.
Spekulative Philosophie 1, 15, 28 f., 38, 97, 182, 259, 330 ff., 390.
Spencer, H. 12, 27, 62, 299 ff., 336 ff.
Spinne 246.
Spinoza 26, 60 f., 100, 103, 147, 175, 251, 256, 282 ff., 290, 301, 316 ff., 368, 389, 413.
Spiritualismus 49, 57, 60.
Sprache 130, 213 ff., 230, 387, 401.
Staat 223.
Steinthal 4, 215.
Stoiker 309, 453.
Stumpf, C. 98.
Substanzbegriff 143 ff., 381 ff.
Synthetische Urteile a priori 420, 429.
Symbolischer Anthropomorphismus 280.

T.

Teleologie 169 ff., 176 ff., 188, Verhältnis zur Kausalität 239 ff.
Teleologische Ethik 454 ff.
Teleophobie 244.
Thales 21.
Theismus 50, 167 ff., 279 ff., 314.
Theodicee 351.
Theologie 13, 49, Natürliche T. 322 ff.
Thomas von Aquino 31.
Tierseele 109, 129.
Transzendenz 281 ff., 359 ff.
Trendelenburg, A. 171, 174, 176.
Tyndall 85.

U.

Übel 351 ff.
Überpersönlich 279.
Überweg 17.
Unbewußte 136, 162.
Unsterblichkeit 267.

V.

Vanini, L. 290.
Verstand 135, 226, 407 ff., 419 ff., 445.
Verworn, M. 110, 158.
Vis occulta 94, 199.
Vogt, K. 86, 90.
Volkelt 48.
Volkmann 113.
Voltaire 176.
Voluntaristische Psychologie 127 ff.

W.

Waitz 293.
Wechselwirkung 94, s. Kausalität.
Wellhausen 313.
Weltseele 125, 255 ff.

Wieland 327.
Wille 97, 127 ff., 131, 205 ff., 246, 251.
Willensfreiheit 243 f.
Windelband, W. 305.
Wirken s. Kausalität.
Wissenschaft 35, Aufgabe 64, 87, Ursprung 224 ff., 438 f., Verhältnis zur Philosophie 15 ff., zur Religion 7, 10 ff., 178, 339 ff.
Wolff, Chr. 26, 31, 44.
Wunder 284, 418.
Wundt 38, 97, 110, 112, 117, 128, 136, 142 ff., 155, 210, 391.

X.

Xenophanes 213.

Z.

Zeitanschauung 375, 395, 424.
Zeno 370, 408.
Zielstrebigkeit 210, 240, 257.
Zöllner 118, 234.
Zweifel 6.

Von **Friedrich Paulsen** sind ferner erschienen:

im Verlage der J. G. Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger G. m. b. H.:

System der Ethik mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre. Sechste verbesserte Auflage
Zwei Bände. 1903. Geheftet M. 14.—
in Leinenband M. 16.—, in Halbfranzband M. 17.—

Schopenhauer. Hamlet. Mephistopheles
Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus
Zweite Auflage. 1901 Geheftet M. 2.40
In Leinenband M. 3.—

Inhalt: Arthur Schopenhauer. Schopenhauers Persönlichkeit. — Schopenhauers Philosophie. — Schopenhauer als Erzieher. — Hamlet. — Die Tragödie des Pessimismus. — Mephistopheles. — Anhang: Das Ironische in Jesu Stellung und Rede

bei Veit & Co. in Leipzig:

Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht. Zweite Auflage
Zwei Bände. 1896/97 Geheftet M. 30.—
In Halbfranzband M. 34.—

bei Asher & Co. in Berlin:

Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium. 1902 Geheftet M. 6.—
In Leinenband M. 7.20

bei Reuther & Reichard in Berlin:

Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus. Fünf Abhandlungen. Zweite Auflage. 1901
Geheftet M. 2.—, in Leinenband M. 3.—

J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger G. m. b. H.
Stuttgart und Berlin

Theodor Camerer, Die Lehre Spinozas. Geheftet M. 8.—

—„— —„— **Spinoza und Schleiermacher.** Die kritische Lösung des von Spinoza hinterlassenen Problems Geheftet M. 4.—

Johann Eduard Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4. Auflage. Bearbeitet von Benno Erdmann. 2 Bände Geheftet M. 24.—
In Halbfranzband M. 27.—

1. Band. **Philosophie des Altertums und des Mittelalters.** 4. Auflage Geheftet M. 10.—
In Halbfranzband M. 11.50

2. Band. **Philosophie der Neuzeit.** 4. Aufl. Geh. M. 14.—
In Halbfranzband M. 15.50

Friedrich Harms, Arthur Schopenhauers Philosophie. Ein Vortrag Geheftet M. 1.—

Jürgen Bona Meyer, Kants Psychologie. Dargestellt und erörtert Geheftet M. 5.60

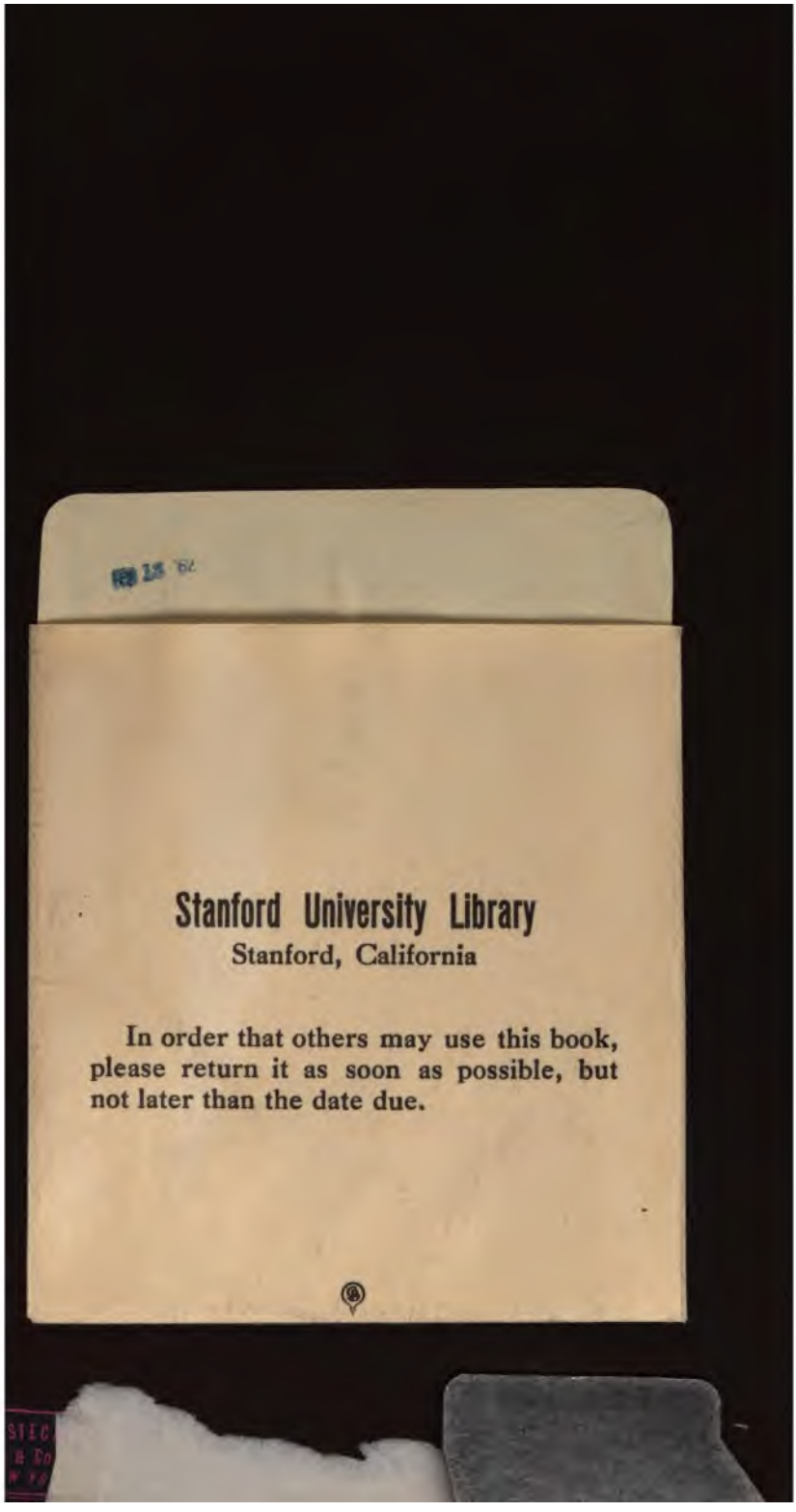
Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. 2 Bände Geheftet M. 15.—

Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke. Mit Einleitung von Dr. Rudolf Steiner
12 Einzelbände in Leinen (Cotta'sche Bibliothek der Weltliteratur) zu je M. 1.—
6 Doppelbände in Leinen M. 12.—, in Halbfranz M. 18.—

Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. I. Band (1. und 2. Buch) Geheftet 50 Pf.
II. Band (3. und 4. Buch) Geheftet 60 Pf.
Beide Bände in einen Band gebunden 1 M. 80 Pf.

B. de Spinoza, Sämtliche Werke. Aus dem Lateinischen mit einer Lebensgeschichte Spinozas von Berthold Auerbach. Mit dem Bildnisse Spinozas. Zweite, sorgfältig durchgesehene und mit den neu aufgefundenen Schriften vermehrte Auflage
Zwei Bände Geheftet M. 17.—

NON-CIRCULATING


FEB 25 '62

Stanford University Library
Stanford, California

In order that others may use this book, please return it as soon as possible, but not later than the date due.